جامعة الملك سعود

King Saud University

1957

Copyright © King Saud University

٢٢٢٧

Copyright © King Saud University

٢١٦٦ ز ا
ت ٠ س

التلويح الى كشف حقائق التنقيح ، تأليف مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، ٧٩٣هـ. كتبت سنة ٧٧٩هـ.

٢٧٧ ق ٢٥ س ١٩×٢٧ سم

نسخة جيدة، خطها نسخ حسن، بهامشها بعض التصحيحات، طبيع

٣٣٣٧

الاعلام ٨ : ١١٣ ؛ دار الكتب المصرية ١ : ١٨٢

١- اصول الفقه الاسلامي أ- السعد التفتازاني، مسعود بن عمر ٧٩٣هـ ب- تاريخ النسخ ج- شرح التوضيح في حل غوامض التنقيح د- التلويح على التوضيح.

Copyright © King Saud University

التلويح شرح التوضيح التنقيح للعلامة التفتازاني

وإذا السعادة لاحظتك عيونها
نم فالمخاوف كلهن أمان

عن السيوطي العبيرة أشد من الخمر المقمرة حتى شرب الخمر فهو يكون
عاصيا لله تعالى ... أكل العبيرة فلا إسلام له ولا دين له ولا صلوة له
ولا صوم له ... وهو ملعون في التوراة والإنجيل والزبور
والفرقان ... قال ابن عباس ...
والمبيسر هو الخبيث ... كما قال الله تعالى ويحرم عليهم الخبائث
والمراد من الخبائث هو الخمر والخنزير والدم والميتة ...
نقل ... النسفي

كل امرئ مصبح في أهله والموت أدنى من شراك نعله
كلا إن نقد إن ما ... لو ما غل الإحد ما محول
ألا كل شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل
... وكل زاد ... مستكمل

٣٣٣٧

مكتبة جامعة الرياض – قسم المخطوطات
اسم الكتاب التلويح الى حقائق التنقيح الرقم ٣٣٣٧
اسم المؤلف التفتازاني مسعود بن عمر
تاريخ النسخ ٧٧٩هـ
عدد الأوراق ٢٧٧ق صفحة ٢٧x١٩
ملاحظات

١/٥٩٢ ف
١٢٩٩١٦/٧

Copyright © King Saud University

بسم الله الرحمن الرحيم اللهم يسر بخير يا كريم
الحمد لله الذي احكم بكتابه اصول الشرع الغرا ورفع بخطابه فروع الحنيفية
السمحا بيضا حتى اضحت كلمة الباقية راسخة الاساس شامخة البنا كشجرة
طيبة اصلها ثابت وفرعها في السما واوقد من مشكاة السنة لاقتباس انوارها
سراجا وهاجا واوضح لاجماع الآرا على اقتفا آثارها قياسا ومنهاجا حتى صادفت
بحار العلم والهدى تتلاطم امواجا ورايت الناس يدخلون في دين الله افواجا والصلوة
على من ارسله لساطع الحجة معوانا وظهيرا وجعله لواضح المحجة سلطانا
نصيرا محمد المبعوث هدى للانام مبشرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه
وسراجا منيرا ثم على من التزم بمقتضى اشارته الدالة على طريق العرفان
واعتنى بها بما تواتر من نصوصه الظاهرة البيان واغتنم من شريف
مساحته كرامة الاستصحاب والاستحسان من المهاجرين والانصار والذين
اتبعوهم باحسان وبعد فان علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول
النافع في الوصول الى مدارك المحصول احرى ما يتنافس في احكام احكام الشرع
قبول القبول واعز ما يتخذ لاعلاء اعلام الحق عقول العقول وان كتاب
التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للامام المحقق والبحر المدقق علم الهداية
وعالم الدراية معدل ميزان المعقول والمنقول ومنقح اغصان الفروع
والاصول صدر الشريعة والاسلام اعلى الله درجته في دار السلام كتاب
شامل لخلاصة كل مبسوط وافي ونصاب كامل من خزانة كل منتخب وافي بحر
محيط بمستصفى كل هداية وبسيط وكنز مغن عما سواه من كل وجيز ووسيط
فيه كفاية لتقويم ميزان الاصول وتهذيب اغصانها وهو نهاية في تحصيل مباني
الفروع وتعديل اركانها نعم قد سلك فيهما جادة بديعا في كشف اسرار التحقيق
وانتهى الى الامد الاقصى من رفع منار التدقيق مع شريف زيادات ما سبقها
ابكار افكار ولطيف نكات ما فتق بها رتق اذهان اولوا الابصار ولهذا
طار الاشتهار في الاقطار وصار كالامثال في الامصار ونال في الآفاق حظا من
الاشتهار ولا اشتهار الشمس في نصف النهار ولقد صادفت مجاري بما واتاني
الزمن

يكثر من فضلاء الدهر افئدة تهوي اليه واكاد اهابه عليه وعقولا جاثية بين يديه
ورغبات متوقفة المطايا لديه معتصمين في كشف استاره بالحواشي والاطراف
فابتغين في بحار اسراره عن اللآلي بالاصداف لا تخلو آمال الانظار عن معضلاته
ولا يفتح بنان البيان ابواب مغلقاته فلطايفه بعد تحت حجب الالفاظ مستورة
وخرايده في خيام الاستتار مقصورة ترى حواليها هِمَما مستشرفة الاعناق
ودون الوصول اليها اعينا ساهرة الاحداق فامرت بلسان الالهام لا توهم
من الاوهام ان اخوض في لجج فوايده واغوص على غرر فرايده وانشر مطويات رموزه
واظهر مخفيات كنوزه واسهل مسالك شعابه واذلل شوارد صعابه بحيث
يصير المتن مشروحا ويزيد الشرح بيانا ووضوحا فطفقت اقتحم موارد التسهر
في ظلم الدياجر واحتمل مكايد الفكر في ظما الهواجر راكبا كل صعب وذلول
لاقتناص شوارد الاصول ونازفا علالة الجهد في الوصول لنيل مقاصد الابواب
والفصول حتى استوليت على الغاية القصوى من اسرار الكتاب واميطت
عن وجوه خرايده قناع الارتياب ثم جمعت هذا الشرح الموسوم بالتلويح الى
كشف حقايق التنقيح مشتملا على تقرير قواعد الفن وتحرير معاقده وتقرير
مقاصد الكتاب وتكثير فوايده مع تنقيح لما اثر فيه المصنف بسط الكلام وتوضيح
لما اقتصر فيه على ضبط المرام في ضمن تقريرات تنفتح لورودها اسماع الاذان
وتحقيقات تنشط لادراكها اعطاف الاذهان وتوجيهات تنبسط لاستماعها الكسلان
وتقسيمات يطرب عند سماعها الثكلان معولا في متون الروايات على ما اشتهر من
الكتب الشريفة ومعرجا في عيون الدراية على ما تقرر من النكت اللطيفة وسيجد
الغايص في بحار التحقيق المفاض عليه انوار التوفيق انما اودعته هذا الكتاب
الذي لا ينكشف القناع عن حقايقه الا الماهر من علما الفريقين ولا يتسنى
الاطلاع على دقايقه الا البارع في اصول المذهبين مع بضاعة في صناعة التوجيه
والتعديل واحاط بعوامض الاكتساب والتحصيل والله عز سبحانه ولي الاعانة
والتاييد والمملي بافاضة الابانة والتسديد وهو حسبي ونعم الوكيل
قوله حامدا لله تعالى حامدا حال من المستكن في متعلق الباء اي بسم الله ابتدي

Copyright King Saud University

حامدا اثر طريقة الحال على ما هو المتعارف عندهم من الاسمية والفعلية نحو الحمد لله
واحمد الله تسوية بين الحمد والتسمية ورعاية للتناسب بينهما فقد ورد في الحديث
كل امر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد لله
فهو اجذم فحاول ان تجعل الحمد قيدا للابتدا حالا عنه كما وقعت التسمية كذلك
الا انه قدم التسمية لان التنصيص متعارض ظاهر
اذ لا يمكن الابتداء باحد الامرين يفوت الابتداء بالآخر وقد امكن
الجمع بان يتقدم احدهما على الآخر فيقع الابتداء به حقيقة وبالآخر بالاضافة الى ما
سواه فيعمل بالكتاب الوارد بتقديم التسمية والاجماع المنعقد عليه وترك العاطف
لئلا يشعر بالتبعية فيخل بالتسوية ولا يجوز ان يكون حامدا حالا من فاعل يقول لان قوله
وبعد فان العبد على ما في النسخة المقررة عند المصنف صارف عن ذلك واما
على النسخة القديمة الخالية عن هذا الصارف فالظاهر انه حال عنه واما تفصيل
الحمد بقوله اولا وثانيا فيحتمل وجوها الاول ان الحمد يكون على النعمة وغيرها
فالله يستحق الحمد اولا لكمال ذاته وعظمة صفاته وثانيا لجميل نعمائه وجزيل
آلائه التي من جملتها التوفيق لتاليف هذا الكتاب الثاني ان نعم الله
تعالى على كثرتها ترجع الى ايجاد وابقاء فيحمد على القسمين تاسيا بالسور
المفتتحة بالتحميد حيث اشير في الفاتحة الى الجميع وفي الانعام الى الايجاد وفي الكهف
الى الابقاء اولا وفي السبا الى الايجاد وفي الملائكة الى الابقاء ثانيا الثالث
الملاحظة لقوله تعالى وله الحمد في الاولى والآخرة على معنى انه يستحق الحمد
في الدنيا على ما نعرف بالحجة من كماله ويصل الى العباد من نواله وفي الآخرة
على ما يشاهد من كبريائه ويعاين من نعمائه التي لا عين رأت ولا اذن سمعت
ولا خطر على قلب بشر واليه الاشارة بقوله تعالى وآخر دعواهم ان الحمد لله
رب العالمين فان قلت فقد وقع التعرض للحمد على الكبرياء والالاء
في داري الفناء والبقاء جميعا في قوله ولعنان الثناء اليه ثانيا اي صارفا
عطفا على حامدا قلت معناه قصد تعطيه ونية التقرب اليه في كل ما
يصدر منه من الاقوال والافعال وصرف الاموال اشارة الى انواع

العبادات فان نعم الله تعالى تستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا
يكون الا باللسان وفيه اشارة الى ان الاخذ في العلوم الاسلامية ينبغي ان يعرض
عن جانب الخلق ويصرف عنان الثناء من جميع الجهات الى جناب الحق تعالى وتقدس
عالما بانه المستحق للثناء وحده فان قلت من شرط الحال المقارنة
للعامل والاحوال المذكورة اعني حامدا وغيره لا تقارن الابتداء بالتسمية
ليس الباء صلة لابتدي بل الظرف حال والمعنى متبركا بسم الله ابتدئ الكتاب
والابتداء امر عرفي يعتبر ممتدا من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث
ويقارنه التبرك بالتسمية والحمد والصلوة فان قلت فعلى الوجه الثالث
يكون حامدا ثانيا بمعنى آتيا بالحمد وعازما عليه ليكون مقارنا للعامل وحينئذ
يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت نجعل من قبيل المحذوف اي وحامدا ثانيا
بمعنى عازما عليه فلا يلزم الجمع قوله وعلى افضل رسله مصليا لما كان اجل النعم
الواصلة الى العبد هو دين الاسلام وبه التوصل الى النعيم الدائم في دار
السلام وذلك بتوسط النبي عليه السلام صار الدعاء له تلو الثناء على الله فاردف
الحمد بالصلوة وفي ترك التصريح باسم النبي عليه السلام على ما في النسخة المقررة تنويه
بشانه وتنبيه على ان كونه افضل الرسل امر جلي لا يخفى على احد والحلبة بالسكون
خيل تجمع للسباق من كل اوب تستعير للمضمار والمجلي هو السابق من افراس السباق
والمصلي هو الذي يتلوه لان رأسه عند صلويه ومعنى ذلك تكثيرا تلوه وتكريرها
او اشار بالمجلي الى الصلوة على النبي وبالمصلي الى الآل لانها تكون ضمنا وتبعا ثم لا يخفى حسن
ما في قرائن الحمد والصلوة من التجنيس وما في القرينة الثانية من الاستعارة بالكناية
والتخييل والترشيح وما في الرابعة من التمثيل وان تقديم المعمولات في القرائن
الثلث الاخيرة لرعاية السجع والاهتمام اذ الحصر لا يناسب المقام وان انتصاب
اولا وثانيا على الظرفية واما التنوين في اولا مع انه افعل التفضيل بدليل الاولى
والاوائل كالفضلى والافاضل فلانه ههنا ظرف بمعنى قبل وهو حينئذ منصرف
لا وصفية له اصلا وهذا معنى ما قال في الصحاح اذا جعلته صفة لم تصرفه
تقول لقيته عاما اول واذا لم تجعله صفة صرفته تقول لقيته عاما ولا ...

Copyright … University

في الاول او لم من هذا العام وفي الثاني قبل هذا العام قوله سعد جد اي اهام
اذا الجد البخت وابو الاب قوله لما وفقني الله التوفيق جعل الاسباب متوافقة
ويعدى باللام وتعديته بالباء تسامح او تضمين لمعنى التشريف والمصنف كثيرا
ما يتسامح في صلات الافعال ميلا منه الى جانب المعنى قوله وفض من فضضت
ختم الكتاب فتحته والفض الكسر بالتفريق واختتمت الكتاب بلغت آخره والختام
الطين الذي يختم به جعل الكتاب قبل التمام لاحتجابه عن نظر الانام بمنزلة الشيء
المختوم الذي لا يطلع على مخزوناته ولا يحاط بمستودعاته ثم جعل عرضه على
الطالبين بعد الاختتام وعدم منعهم عن مطالعته بعد التمام بمنزلة فض الختام
قوله موسسة على قواعد المعقول اي مبنية على الوجوه والشرائط المذكورة في
علم الميزان لا كما هو دأب قدماء المشايخ من الاقتصار على حصول المقصود
قوله وترتيب انيق اي حسن معجب نريد بعض ما تصرف فيه من التقديم
والتاخير في المباحث والابواب على الوجه الاحسن الاليق والصواب
لم يسبقني الى مثله سبقت العالمين الى المعالي قوله لم يبلغ صفة تدقيقات
والعايد محذوف اي لم يبلغها فرسان علم الاصول الى هذه الغاية من الزمان او
المراد لم يصل فرسان هذا العلم الى تلك الغاية من التدقيق فوضع الظاهر موضع
المضمر وتعدية البلوغ بالى لجعله بمعنى الوصول او الانتهاء قوله سميت
هذا الكتاب جواب لما وضع اسم الاشارة موضع المضمر لكمال العناية بتمييزه فان
قلت لما لثبوت الثاني لثبوت الاول فيقتضي سببية ما ذكر بعد لما
لتسمية الكتاب بالتوضيح وجهه قلت وجهه ان الضمير في اتمامه للشرح
المذكور الموصوف بانه شرح لمشكلات التنقيح وفتح لمغلقاته واتمام مثل هذا
الشرح مع اشتماله على الامور المذكورة يصلح سببا لتسميته بالتوضيح في حل
غوامض التنقيح قوله اليه يصعد افتتاح غريب واقتباس لطيف اي بالضمير
قبل الذكر دلالة على حضور ذكر الله في قلب المومن سيما عند افتتاح الكلام في
اصول الشرع واشارة الى ان الله تعالى متعين لتوجه المحامد اليه لا يفتقر الى
التصريح بذكره ولا يذهب الوهم الى غيره اذ له العظمة والجلال ومنه العطاء

والنوال



والنوال وايماء الى ان الشارع في العلوم الاسلامية سعى ان يكون مطمح نظره ومقصد
همته جناب الحق تعالى وتقدس ويقتصر على طلب رضاه ولا يلتفت الى ما
سواه لا يقال ان ابتدى المتن بالتسمية فلا اضمار قبل الذكر وان لم يبتدأ لزم
ترك العمل بالسنة لانا نقول يكفي في العمل بالسنة ان يذكر التسمية باللسان
او ان يخطرها بالبال او يكتب على قصد التبرك من غير ان يجعل جزءا من الكتاب
وعلى كل تقدير يكون الاضمار قبل ذكر المرجع في الكتاب الصعود الحركة الى العالي
مكانا ووجهه استعير للتوجه الى العالي قدرا ورتبة والكلم من الكلمة بمنزلة
التمر من التمرة يفرق بين الجنس وواحده بالتاء واللفظ مفرد دالة كثيرا
ما يسمى جمعا نظرا الى المعنى الجنسي ولاعتبار جانبي اللفظ والمعنى يجوز في وصفه
التذكير والتانيث قال الله تعالى كانهم اعجاز نخل منقعر اي منقطع عن
مغارسه ساقط على وجه الارض وقال كانهم اعجاز نخل خاوية اي
متآكلة الاجواف ثم الكلم غلب على الكثير لا يستعمل في الواحد البتة حتى توهم
بعضهم انها جمع كلمة وليس كذلك بل اسم جنس تمر وثمرة الا ان الكلم الطيب بتذكير الوصف
يدل على ما ذكرنا مع ان فعلا ليس من ابنية الجمع ولا يبعد ان يشك في انه جمع
كتمر وركب وليس بجمع ككتب ورتب فقط قوله والكلم ان كان جمعا حازة
لا يخفى والصواب وان كان بالواو قوله من محامد حال من الكلم
بيانا له على ما قال النبي عليه السلم هو سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله
والله اكبر اذا قالها العبد عرج بها الملك الى السماء فحيا بها وجه الرحمن فاذا لم
يكن عمل صالح لم يقبل وانما صلح الجمع المنكر بيانا للمعرف المستغرق لما يجي
من ان النكرة تعم بالوصف كامراة كوفية ولان التنكير ههنا للتكثير وهو
يناسب التعميم والمحامد جمع محمدة بمعنى الحمد وهو مقابلة الجميل من نعمة او غيرها بالثناء
والتعظيم باللسان والشكر مقابلة النعمة بالاظهار وتعظيم المنعم قولا او عملا
او اعتقادا فلاختصاص الحمد باللسان كان بيان الكلم بها انسب والمشارع جمع مشرعة
الماء وهي مورد الشاربة والشرع والشريعة ما شرع الله لعباده من الدين اي
اظهره وبين وحاصله الطريقة المعهودة الثابتة من النبي عليه السلم جعلها

على طريق الاستعارة المكنية بمنزلة روضات وجنات فاثبت لها مشارع ترِدها
المتعطشون الى زلال الرحمة والرضوان وبهذا الطريق اثبت لقبول العبادة الذي
هو مهب الطاف الرحمن ومطلع انوار الغفران ريح الصبا التي بها روح الابدان
ونماء الاغصان فان القبول الاول ريح الصبا ومهبها المستوي مطلع الشمس
اذا استوى الليل والنهار ويقابلها الدبور والعرب تزعم ان الدبور تزعج السحاب
وتشخصه في الهواء ثم تسوقه فاذا علا كشفت عنه واستقبلته الصبا فوزعت
بعضه على بعض حتى يصير كشفا واحدا ثم ينزل مطرا تنمى به الاشجار والقبول
الثاني من المصادر الشاذة لم يسمع له ثان والنماء الزيادة والارتفاع نمى ينمي
نما او ينمو نموا وحقيقة النمو الزيادة في اقطار الجسم على تناسب طبيعي
ثم في وصف المحامد بما ذكر تلميح الى قوله تعالى مثل كلمة طيبة كشجرة طيبة
اصلها ثابت وفرعها في السماء فان المحامد لما كانت هي الكلم الطيب والكلمة الطيبة كشجرة طيبة
فالمحمدة شجرة لها اصل هو الايمان والاعتقادات وفرع هو الاعمال
والطاعات وتحقيق ذلك ان الحمد وان كان في اللغة فعل اللسان خاصة الا انه حمد
الله تعالى على ما صرح به الامام الرازي رحمه الله في تفسيره ليس قول القائل
الحمد لله بل ما يشعر بتعظيمه وينبئ عن تمجيده من اعتقاد اتصافه بصفات
الكمال والتنزه عن ذلك بالمقال والاتيان بما يدل عليه من الاعمال فالاعتقاد
اصل لولاه لكان الحمد كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار
والعمل فرع لولاه لما كان للحمد نماء الى الله تعالى وقبول عنده بمنزلة دوحة لا اغصان لها
وشجرة لا ثمرة عليها اذ العمل هو الوسيلة الى نيل الجنات ورفع الدرجات قال
الله تعالى والعمل الصالح يرفعه وفي الحديث ما دام لم يكن عمل صالح لم يقبل فاشار
المصنف الى ان شجرة المحامد اصلا ثابتا هو الاعتقاد الراسخ الاسلامي المبني
على علم التوحيد والصفات وفرعا ناميا الى الله تعالى مقبولا عنده هو العمل الصالح
الموافق للشريعة المطهرة المبتني على علم الشرائع والاحكام واشار الى الاخلاص
والدوام بقوله اليه يصعد بتقديم الظرف المفيد للاختصاص
ولفظ المضارع المنبئ عن الاستمرار **قوله** على ان جعل تعليق المحامد بعض

النعم

النعم اشارة الى عظم امر العلم الذي وقع التصنيف فيه ودلالة على جلالة
قدره والشريعة تعم الفقه وغيره من الامور الثابتة بالادلة السمعية كمسألة
الرؤية والمعاد وكون الاجماع والقياس حجة وما اشبه ذلك واصول
الشريعة ادلتها الكلية ومباني الاصول ما تبتني هي عليه من علم الذات
والصفات والنبوات وتمهيدها تسويتها واصلاحها بكونها على وفق الحق ونهج
الصواب وفروع الشريعة احكامها المفصلة المبينة في علم الفقه ومعانيها
العلل الجزئية التفصيلية على كل مسألة مسألة ودقتها كونها غامضة لطيفة
لا يصل اليها كل احد بسهولة وجميع ذلك نعم تستوجب الحمد اذ بالشريعة نظام الدنيا
وثواب العقبى وبدقة معاني الفقه رفعة درجات العلماء ونيلهم الثواب
في دار الآخرة وفي هذا الكلام اشارة الى ان علم الاصول فوق الفقه
ودون الكلام لان معرفة الاحكام بادلتها التفصيلية موقوفة على معرفة
احوال الادلة الكلية من حيث توصل الى الاحكام الشرعية وهي موقوفة
على معرفة الباري وصفاته وصدق المبلغ ودلالة معجزاته ونحو ذلك مما
يشتمل عليه علم الكلام الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد
وما يتصل بذلك على قانون الاسلام **قوله** بني على اربعة اركان عبر له البدل
من الجملة السابقة شبه الاحكام الشرعية بقصر من جهة ان الملتجي اليها
يأمن غوائل عدو الدين وعذاب النار فاضاف المشبه به الى المشبه كما في لجين الماء
والاحكام تستند الى ادلة جزئية ترجع على كثرتها الى اربعة هي اركان قصر
الاحكام فذكرها في اثناء الكلام على الترتيب الذي بنى الشارع الاحكام عليها
من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم العمل بالقياس ذكر الثلاثة الاول
صريحا والقياس بقوله وضع معالم العلم على مسالك المعتبرين اي القايسين
المتاملين في النصوص وعلل الاحكام من قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
تقول اعتبرت الشيء اذا نظرت اليه وراعيت حاله والمعلم الاثر يستدل به
على الطريق عبر به عن علة الحكم التي بها يستدل على ثبوت الحكم في المفسر
فان قلت ليس ترتيب الشارع تقديم السنة على الاجماع مطلقا لم اذا

اي الماء كاللجين اي كالفضة في الصفاء والاحكام كالقصر في المنع

Copyright © King Saud University

كانت قطعة تلك الكلام في متن السنة ولا خفاء في تقدمه وانما توخرت توخر
لعارض الظن ثم ذكر بعض اقسام الكتاب اشارة الى انه كما يشتمل القصص على ما
هو غاية في الظهور وعلى ما هو دونه وعلى ما هو غاية في الخفاء والاستتار بحيث
لا يصل اليه غير رب القصص وعلى ما هو دونه كذلك قصص الاحكام يشتمل على محكم
هو غاية في الظهور ونص هو دونه وعلى متشابه هو غاية في الخفاء ومجمل هو
دونه وسيجيء تفسيرها قوله مقصورات اي محبوسات جعل خيام
الاستتار مضروبة على المتشابه محيطة به بحيث لا يرى حدوده وظهوره اصلا
على ما هو المذهب من ان المتشابه لا يعلم تاويله الا الله وفايدة انزاله ابتلاء
الراسخين في العلم بمنعهم عن التفكر فيه والوصول الى ما هو غاية متمناهم من
العلم باسراره فكما ان الجهال يبتلون بتحصيل ما هو غير مطلوب عندهم
من العلم والامعان في الطلب كذلك العلماء يبتلون بالوقف وترك ما هو
محبوب عندهم اذ الابتلاء كل الابتلاء يكون بما هو على خلاف هواه وعكس متمناه
قوله يكبح عنان الذهن تقول كبحت الدابة اذا جذبتها اليك باللجام
لكي تقف ولا تجري قوله اودعها فيها اي اودع الله الاسرار في
المتشابهات والايداع متعد الى مفعولين تقول اودعته مالا اذا دفعته
اليه ليكون وديعة عنده وانما عداه بفي تسامحا او تضمينا لمعنى الادراج
والوضع قوله منصة هي بفتح الميم المكان الذي ترفع عليه العروس للجلوة
من نصصت الشيء رفعته والعروس نعت يستوي فيه الرجل والمراة ما داما
في اعراسهما يجمع المونث على عرايس والمذكر على عرس بضمتين وفي هذا الكلام
نوع حزازة لان المعاني التي اظهرت بالنصوص وجليت بها على الناظرين
هي مفهوماتها والاحكام المستفادة منها وهي ليست نتايج افكار
المتفكرين بل احكام الملك الحق المبين وكانه اراد ان المجتهدين يتاملون في
النصوص فيطلعون على معانيها ودقايقها ويستخرجون احكامها وحقايقها قوله
هي نتايج افكارهم الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة
وفصل خطابه اي خطابه الفاصل المميز بين الحق والباطل او خطابه المفصول

قوله وفي هذا الكلام نوع حزازة حاصل الاعتراض ان المتبادر من جعل النصوص منصة لنتايج الافكار ان تكون مفهوماتها والاحكام المستفادة منها اثارا للافكار وثمرات لها وليس كذلك لثبوتها في الواقع واعتبارها بمعاملة الله مع قطع النظر عن فكر المتفكر ونظره وقوله وكانه اراد جواب عنه

الذي

الذي يتبينه من يخاطب به لا يلتبس عليه على ان الفصل مصدر بمعنى الفاعل او
المفعول وهذا من عطف الخاص على العام تنبيها على عظم امره وفخامته اذ السنة
ضربان قول وفعل والقول هو الموضوع لبيان الشرايع المبني عليه اكثر
الاحكام المتفق على حجيته بين الانام قوله ما رفع اي ما دام رايات الدين
مرفوعة عالية باجماع المجتهدين الباذلين وسعهم في اعلاء كلمة الله واحياء اسم
الدين فان الحكم المجمع عليه مرفوع لا يوضع ومنصوب لا يخفض قوله
جليل الشان اي عظيم الامر باهر البرهان اي غالب الحجة قوله فايقها مركوزا اي
مدفون من ركزت الرمح غرزته في الارض والكنوز الاموال المدفونة
والصخور الحجارة العظام شبه بها عباراته الصعبة الجزلة لصعوبة
التوصل بها الى فهم المعاني التي هي بمنزلة الجواهر النفيسة والرمز الاشارة
بالشفتين او الحاجب يعدى بالى فاصل الكلام مرموزا الى غوامض حذف
الجار واوصل الفعل فصار غوامض مسندا اليه والنكتة اللطيفة المنقحة
من نكت في الارض بالقضيب اذا ضرب بالارض فاثر فيها يعني قد اومى الى
النكت الخفية في اثناء اشاراته الدقيقة والنظر تامل الشيء بالعين والامعان
فيه واللحظ النظر الى الشيء بموخر العين واللحاظ بالفتح موخر العين
والتنقيح التهذيب تقول نقحت الجذع وشذبته اذا قطعت ما تفرق من
اغصانه ولم يكن في لبته ونظم الدرر في السلك جمعها كما ينبغي مرتبة
متناسقة والكلام لا يخلو عن تعريض بان في اصول فخر الاسلام زوايد
يجب حذفها وشتايت يجب نظمها ومغالق يجب حلها وانه ليس بمبني على قواعد
المعقول بان يراعي في التعريفات والحجج شرايطها المذكورة في علم الميزان وفي
التقسيمات عدم تداخل الاقسام الى غير ذلك مما لم يلتفت اليه المشايخ قوله
موردا فيه اي في ذلك المنقح الموصوف يعني كتابه وكذا الضماير التي تاتي بعد ذلك
قوله الاعجاز في الكلام ان يودي المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه
من الطرق ليس تفسير المفهوم اعجاز الكلام لانه لا يلزم ان يكون للبلاغة
بل هو عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته والاتيان بمثله من اعجزته

بل المفهوم عام يمكن ان يحمل عليه كلا فما قاله المصنف ١٢

Copyright © King Saud University

جعلته عاجزا ولهذا اختلفوا في جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزا فقيل انه
ببلاغته وقيل باخباره عن المغيبات وقيل باسلوبه الغريب وقيل بصرف
الله العقول عن المعارضة بل المراد ان اعجاز كلام الله تعالى انما هو بهذا الطريق
وهو كونه في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة على ما هو الراي الصحيح فباعتبار انه
يشترط في اعجاز الكلام كونه ابلغ من جميع ما عداه يكون واحدا لا تعدد فيه بخلاف
سحر الكلام فانه عبارة عن دقته ولطف ماخذه وهذا يقع على طرق متعددة
ومراتب مختلفة فلهذا قال اهداب السحر بلفظ الجمع وعروة الاعجاز
بلفظ المفرد وهدب الثوب ما على اطرافه وعروة الكوز حلقته التي
يؤخذ عند اخذه وهي اقوى من الهدب فخصها بالاعجاز الذي هو اوثق من السحر
وفي الصحاح السحر الاخذة وكل ما لطف ماخذه ودق فهو سحر ومعنى تمسكه بذلك
مبالغته في تلطيف الكلام وتادية المعاني بالعبارات اللايقة حتى كانه تقرب
الى السحر والاعجاز وههنا بحثان الاول لم لا يكون طريق تادية المعنى
ابلغ من جميع ما عداه من الطرق المحققة الموجودة غير كاف في الاعجاز بل لا بد من
العجز عن معارضته والاتيان بمثله ومن الطرق المحققة والمقدرة حتى
لا يمكن الاتيان بمثله غير مشروط لان الله تعالى قادر على الاتيان بمثل القران
مع كونه معجزا فما معنى قوله ابلغ من جميع ما عداه الثاني ان الطرف الاعلى من
البلاغة وما يقرب منه من المراتب العلية التي لا يمكن للبشر الاتيان بمثله كلها
معجز على ما ذكر في المفتاح ونهاية الايجاز وحينئذ يتعدد طريق الاعجاز
ايضا بان يكون على الطرف الاعلى او على بعض المراتب القريبة منه والجواب
عن الاول ان الاعجاز ليس الا في كلام الله تعالى ومعنى كونه ابلغ من جميع ما
عداه انه ابلغ من كل ما هو من كلام غير الله محققا ومقدرا حتى لا يمكن
للغير الاتيان بمثله وعن الثاني ان الاعجاز سواء كان في الطرف الاعلى او فيما
يقرب منه متحد باعتبار انه حد من الكلام هو ابلغ مما عداه بمعنى انه لا يمكن
للغير معارضته والاتيان بمثله بخلاف سحر الكلام فانه ليس له حد يضبطه
قوله اصول الفقه الكتاب مرتب على مقدمة وقسمين لان المذكور فيه اما من

مقاصد

مقاصد الفن اولا الثاني المقدمة والاول اما ان يكون البحث فيه عن الادلة
وهو القسم الاول او عن الاحكام وهو القسم الثاني اذ لا بحث في هذا الفن عن غيرهما
والقسم الاول مبني على اربعة اركان في الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهو مذيل
ببابي الترجيح والاجتهاد والثاني على ثلثة ابواب في الحكم والمحكوم به والمحكوم
عليه وستعرف بيان الانحصار والمقدمة مسوقة لتعريف العلم وتحقيق
موضوعه لان من حق الطالب للكثرة المضبوطة بجهة وحدة ان يعرفها بتلك
الجهة لئلا يفوته المقصود والاشتغال بغيره فكل علم فهو كثرة مضبوطة
بتعريفه الذي به يتميز عند الطالب وموضوعه الذي يمتاز به في نفسه
عن ساير العلوم فحين تشوقت نفس السامع الى التعريف ليتميز العلم عنده
قال المصنف هذا الذي اذكره اصول الفقه اغنا للسامع عن السوال
او قال عن لسانه اصول الفقه ما هي ثم اخذ في تعريفه واصول الفقه
لقب لهذا الفن منقول عن مركب اضافي فله بكل اعتبار تعريف قدم بعضهم
التعريف اللقبي نظرا الى ان المعنى العلمي هو المقصود في الاعلام وانه من الاضافي
بمنزلة البسيط من المركب والمصنف قدم الاضافي نظرا الى ان المنقول عنه
مقدم والى ان الفقه ماخوذ في التعريف اللقبي فان قدم تفسيره امكن ذكره
في اللقبي كما قال المصنف هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه على وجه التحقيق
ولا يحتاج الى ايراد تفسيره تارة في اللقبي وتارة في الاضافي كما في اصول ابن الحاجب
ولما كان اصول الفقه عند قصد المعنى الاضافي جمعا وعند قصد المعنى اللقبي
مفردا كعبد الله قال في تعريفه اولا باعتبار الاضافة بتانيث الضمير وقال فالاول
تعريفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص بتذكيره واللقب علم يشعر بمدح او ذم فاصول
الفقه علم لهذا الفن مشعر بكونه مبنى للفقه الذي به نظام المعاش ونجاة المعاد وذلك
مدح قوله اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف وهو الاصول
والمضاف اليه وهو الفقه لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف مفرداته الغير
البينة ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة اجزائه ويحتاج الى تعريف الاضافة
ايضا لانها بمنزلة الجزء الصوري الا انهم لم يتعرضوا له للعلم بان معنى اضافة المشتق

Copyright King Saud University

وماى معناه اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف مثلا دليل
المسئلة ما يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصل الفقه ما يختص به من حيث انه
مبنى له ومستند فالاصول جمع اصل وهو فى اللغة ما يبتنى عليه الشئ من حيث يبتنى عليه
وبهذا القيد خرج ادلة الفقه مثلا من حيث يبتنى على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار
فروع لا اصول وبهذا الحيثية لا بد منه فى تعريف الاضافيات الا انه كثيرا
ما يحذف لشهرة امره ثم نقل الاصل فى العرف الى معان اخر مثل الراجح والقاعدة
الكلية والدليل فذهب بعضهم الى ان المراد به هٰهنا الدليل واستدل المصنف الى
ان النقل خلاف الاصل ولا ضرورة فى العدول اليه لان الابتناء كما يشمل الحسى
كابتناء السقف على الجدار وابتناء اعالى الجدار على اسافله واغصان الشجر على
دوحته كذلك يشمل الابتناء العقلى كابتناء الحكم على دليله فهٰهنا يحمل على المعنى
اللغوى وبالاضافة الى الفقه الذى هو معنى عقلى يعلم ان الابتناء هٰهنا عقلى فيكون
اصول الفقه ما يبتنى هو عليه ويستند اليه ولا معنى لمستند العلم ومبناه
الا دليله وبهذا اندفع ما يقال ان المعنى العرفى اعنى الدليل مراد قطعا
فاى حاجة الى جعله بالمعنى اللغوى الشامل للمقصود وغيره فان قلت
ابتناء الشئ على الشئ اضافة بينهما وهو امر عقلى قطعا قلت اراد بالابتناء الحسى
كون الشيئين محسوسين وحينئذ يدخل فيه مثل ابتناء السقف على الجدار واساس
المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر واراد ما هو المعتبر فى العرف
ان ابتناء السقف على الجدار بمعنى كونه مبنيا عليه وموضوعا فوقه مما يدرك
بالحس وحينئذ يخرج مثل ابتناء الفعل على المصدر من الحسى ولا يدخل فى العقلى
بتفسيره والحق ان ترتب الحكم على دليله لا يصلح تفسيرا للابتناء العقلى وانما
هو مبتنى له للقطع بان ابتناء المجاز على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد
الكلية والمعلولات على عللها والافعال على المصادر وما اشبه ذلك ابتناء
عقلى قوله اعلم ان التعريف اما حقيقى الماهية اما ان يكون لها تحقق
وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل او لا الاولى الماهية الحقيقية اى الثابتة
فى نفس الامر ولا بد فيها من احتياج بعض الاجزاء الى بعض اذا كانت مركبة

والثانية الماهية الاعتبارية اى الكائنة بحسب اعتبار العقل كما اذا اعتبر الواضع عدة
امور فوضع بازائها اسما من غير احتياج الامور بعضها الى بعض كالاصل الموضوع
بازاء الشئ وصف ابتناء الغير عليه والفقه الموضوع بازاء المسائل المخصوصة
والجنس الموضوع بازاء الكلى المقول على الكثرة المختلفة الحقيقة والنوع الموضوع
بازاء الكلى المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة فى جواب ما هو والتمثيل بالمركبة
من عدة امور لا ينافى كون بعض الماهيات الاعتبارية بسائط على ان الكون انما
انما يقال لها الامور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية اذا تمهد هذا
فنقول ما يتعقله الواضع ليضع بازائه اسما اما ان يكون له ماهية حقيقية
اولا وعلى الاول فاما ان يكون متعقله نفس حقيقة ذلك الشئ او وجوها
واعتبارات منه فتعريف الماهية الحقيقية المسمى بالاسم من حيث انها ماهية
حقيقية تعريف حقيقى يفيد تصور الماهية فى الذهن بالذاتيات
كلها او بعضها او بالعرضيات او بالمركب منهما وتعريف مفهوم الاسم وما
يتعقله الواضع فوضع الاسم بازائه تعريف اسمى يفيد تبيين ما وضع الاسم
بازائه بلفظ اشهر كقولنا الغضنفر الاسد وبلفظ يشتمل على تفصيل
ما دل عليه الاسم اجمالا كقولنا الاصل ما يبتنى عليه غيره فتعريف المعدومات
لا يكون الا اسميا اذ لا حقائق لها بل مفهومات وتعريف الموجودات
قد يكون اسميا وقد يكون حقيقيا اذ لها مفهومات وحقائق فان قلت
ظاهر عبارته مشعر بان تعريف الماهيات الحقيقية حقيقى البتة كما ان تعريف
الماهيات الاعتبارية اسمى البتة قلت فى العدول عن ظاهر
العبارة سعة الا ان التحقيق ان الماهية الحقيقية قد تؤخذ من حيث انها
حقيقة مسمى الاسم وماهيته الثابتة فى نفس الامر وتعريفها بهذا الاعتبار
حقيقى البتة لانه جواب لما التى لطلب الحقيقة وهى متاخرة عن هل
البسيطة الطالبة لوجود الشئ المتاخرة عن ما التى لطلب تفسير الاسم
وبيان مفهومه وقد تؤخذ من حيث انها مفهوم الاسم ومتعقل الواضع
عند وضع الاسم وتعريفها بهذا الاعتبار اسمى البتة لانه جواب عن ما التى

لطلب مفهوم الاسم ومتعقل الواضع وهذا التعريف قد يكون نفس حقيقة ذلك
الشيء بان يكون متعقل الواضع نفس الحقيقة وقد يكون غيرها ولهذا صرحوا
بانه قد يتحد التعريف الاسمي والحقيقي الا انه قبل العلم بوجود الشيء يكون اسميا
وبعد العلم بوجوده ينقلب حقيقيا مثلا كتعريف المثلث في مبادي الهندسة
بشكل يحيط به ثلثة اضلاع تعريف اسمي وبعد الدلالة على وجوده يصير هو
بعينه تعريفا حقيقيا **قوله** وشرط لكلا التعريفين اي الحقيقي والاسمي
الطرد والعكس اما الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه الحد طردا كليا
اي كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وهو معنى قولهم كلما وجد الحد
وجد المحدود وبالاطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود فيه
واما العكس فاخذه بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو
جعل المحمول موضوعا مع رعاية الكمية بعينها كما يقال كل انسان ضاحك
والعكس اي كل ضاحك انسان وكل انسان حيوان ولا عكس اي ليس كل حيوان
انسانا فلذا قال اي كلما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد عكسا لقولنا
كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فصار حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود
على الحد والعكس حكما كليا بالحد على المحدود وبعضهم اخذ من ان عكس
الاثبات نفي ففسره بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود اي كل ما لم يصدق
عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكما كليا بما ليس بمحدود
على ما ليس بحد والحاصل واحد وهو ان يكون الحد جامعا لافراد المحدود
كلها **قوله** ولا شك ان تعريف الاصل اسمي لانه تبيين ان لفظ الاصل
في اللغة موضوع للمركب الاعتباري الذي هو الشيء مع وصف ابتناء الغير
عليه او احتياج الغير اليه وهذا لا دخل له في بيان فساد التعريف
اذ عدم الاطراد مفسد له اسميا كان او غيره فمعنى الحاصل تعريف الاصل بالمحتاج
اليه غير مطرد اذ لا يصدق ان كل محتاج اليه اصل لان ما يحتاج اليه الشيء
اما داخل فيه او خارج عنه والاول اما ان يكون وجود الشيء معه بالقوة
وهو المادة كالخشب للسرير او بالفعل وهو الصورة كالهيئة السريرية له

والثا

والثاني ان كان منه الشيء فهو الفاعل كالنجار للسرير وان كان ما لاجله الشيء
فهو الغاية كالجلوس على السرير والا فهو الشرط كآلات النجار وقابلية
الخشب ونحو ذلك فهذه اقسام خمسة للمحتاج اليه ولا يطلق لفظ الاصل لغة الا على
واحد منها وهو المادة كما يقال اصل هذا السرير خشب كذا والاربعة الباقية
تصدق على كل منها انه محتاج اليه ولا يصدق عليه انه اصل فلا يكون التعريف
مطردا مانعا وههنا بحث من وجوه الاول منع اشتراط الطرد في مطلق
التعريف لاسيما الاسمي فان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو
اعم من مفهوماتها وقد صرح المحققون بان التعريفات الناقصة يجوز ان
تكون اعم بحيث لا تفيد الامتياز الا عن بعض ما عدا المحدود وان الغرض
من تفسير الشيء قد يكون تمييزه عن شيء معين فيكتفى بما يفيد الامتياز عنه
كما اذا قصد التمييز بين الاصل والفرع فيفسر الاول بالمحتاج اليه والثاني
بالمحتاج الثاني منع عدم صدق الاصل على الفاعل كيف والفعل
مرتب عليه ومستند اليه ولا معنى للابتناء الا ذلك الثالث ان كلامه
في باب المجاز عند بيان جريان الاصالة والتبعية من الجانبين يدل على ان
كل محتاج اليه فهو اصل الرابع انا اذا قلنا الفكر ترتيب امور معلومة
فلا شك ان الامور مادة الفكر واصل مع ان ابتناء الفكر عليها ليس حسيا
وهو ظاهر ولا عقليا بتفسير المصنف وهو ترتب الحكم على دليله **قوله**
والفقه نقل للصفات تعريف نقلا ويعنيا وللمضاف اليه تعريفين
صرح بتزييف احدهما دون الاخر ثم ذكر من عنده تعريفا ثالثا فالاول
معرفة النفس ما لها وما عليها يجوز ان يريد بالنفس العبد نفسه لان الكل
الاحكام متعلقة باعمال البدن وان يريد النفس الانسانية اذ بها الاعمال
ومعها الخطاب وانما البدن آلة وفسر المعرفة بادراك الجزئيات عن دليل
والقيد الاخير مما لا دلالة عليه اصلا ولا اصطلاح وذهب في قوله ما لها وما عليها
الى ما يقال ان اللام للانتفاع وعلى للتضرر وقيدهما بالاخروي احترازا
عما ينتفع به او يتضرر به في الدنيا من اللذات والالام والمشعر بهذا التقييد

Copyright King Saud University

شهرة أن الفقه من العلوم الدينية فذكر على هذا التقدير ثلثة معان
ثم ذكر معنيين آخرين فصارت المعاني المحتملة خمسة ثلثة منها يشمل جميع
اقسام ما يأتي به المكلف واثنان لا يشملها كلها والاقسام اثنا عشر لان ما يأتي به
المكلف ان تساوى فعله وتركه فمباح والا فان كان فعله اولى فمع المنع عن الترك
واجب وبدونه مندوب وان كان تركه اولى فمع المنع عن الفعل بدليل قطعي
حرام وبدليل ظني مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة
التنزيه هذا على رأى محمد رضي الله عنه وهو المناسب ههنا لان المصنف جعل
المكروه تنزيها مما يجوز فعله والمكروه تحريما مما لا يجوز بل يجب تركه كالحرام
وهذا لا يصح على رأيهما وهو ان ما يكون تركه اولى من فعله فهو مع المنع
عن الفعل حرام وبدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل اقرب
بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه ادنى ثواب وكراهة التحريم ان كان
الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله يستحق محذورا دون العقوبة بالنار
كحرمان الشفاعة ثم المراد بالواجب ما يشمل الفرض ايضا لان استعماله بهذا
المعنى شايع عندهم كقولهم الزكوة واجبة والحج واجب كخلاف اطلاق
الحرام على المكروه تحريما والمراد بالمندوب ما يشمل السنة والنفل
فصارت الاقسام ستة ولكل منها طرفان فعل اى ايقاع على ما هو المعنى
المصدري وترك اى عدم فعل فصار اثنى عشر والمراد بما يأتي به المكلف
الفعل بمعنى الحاصل من المصدر كالهيئة التي تسمى صلوة والحالة التي تسمى
صوما ونحو ذلك مما هو اثر صادر عن المكلف وطرف فعله ايقاعه وطرف
تركه عدم ايقاعه والامور المذكورة من الواجب والحرام وغيرهما وان كانت
في الحقيقة من صفات فعل المكلف خاصة الا انها قد تطلق على عدم الفعل
ايضا فيقال عدم مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام واجب
وهو المراد ههنا وانما فسر الترك بعدم الفعل ليصير قسما آخر اذ لو اريد به
كف النفس لكان ترك الحرام مثلا فعل الواجب بعينه فان قلت
اي حاجة الى اعتبار الفعل والترك وجعل الاقسام اثنى عشر وهلا اقتصر

على الستة بان يراد بالواجب مثلا اعم من الفعل والترك قلت لانه اذا قال الواجب يدخل
فيما يثاب عليه لم يصح ذلك في الواجب بمعنى عدم فعل الحرام فلا بد من التفصيل المذكور
ثم لا يخفى ان المراد ان عدم الاتيان بالواجب يستحق العقاب الا انه قد لا يعاقب للعفو
من الله تعالى او سهو من العبد او نحو ذلك وباقي كلامه واضح الا ان فيه مباحث
الاول انه جعل ترك الحرام مما لا يثاب عليه ولا يعاقب واعترض بانه واجب
والواجب يثاب عليه وفي التنزيل واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى
فان الجنة هي المأوى وجوابه ان المثاب عليه فعل الواجب لا عدم مباشرة
الحرام والا لكان لكل احد في كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر
عنه ونهي النفس كفها عن الحرام وهو من قبيل فعل الواجب ولا نزاع في
ان ترك الحرام بمعنى كف النفس عنه عند تهيؤ الاسباب وميلان النفس
مما يثاب عليه الثاني ان المراد بالجواز في الوجه الرابع عدم منع الفعل
والترك على ما يناسب الامكان الخاص المقابل للوجوب وفي الخامس عدم منع
الفعل على ما يناسب الامكان العام المقابل للحرمة فان قيل ان اريد بالجواز
عدم منع الفعل والترك لم يصح قوله ففعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما وترك
ما سوى الواجب يجوز لان ما سوى الحرام والمكروه يشمل الواجب مع انه لا يجوز
بهذا المعنى وكذا ترك ما سوى الواجب يشمل ترك الحرام والمكروه تحريما مع انه لا
يجوز قلت هذا مخصوص بقرينة التصريح بدخوله فيما يجب عليها الثالث
ان ما يحرم عليها في الوجه الخامس بمعنى المنع عن الفعل ليشمل الحرام والمكروه كراهة
التحريم الرابع ان ليس المراد بمعرفة ما لها وما عليها تصورهما ولا التصديق
بثبوتهما لظهور ان ليس الفقه عبارة عن تصور الصلوة وغيرها ولا عن التصديق بوجودها
في نفس الامر بل المراد معرفة احكامها من الوجوب وغيره كالتصديق
بان هذا واجب وذاك حرام واليه الاشارة بقوله كوجوب الايمان فالاحكام
الوجدانيات من الوجوب ونحوه تدرك بالدليل وثبوتها في نفس الامر بالوجدان
كما في العمليات يعرف وجوب الصلوة بالدليل ووجودها بالحس ثم لا يخفى
ان اعتراضه على التعريف الثاني بانه لا يجوز ان يراد بالاحكام كلها ولا بعضها المعين ولا المبهم وارد

Copyright © King Saud University

ههنا فيما لها وما عليها مع ان اطلاق اللفظ المحتمل للمعاني المتعدده مع عدم تعيين المراد غير مستحسن في التعريفات **قوله** وقيل العلم عرف اصحاب الشافعي الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية العمليه من ادلتها التفصيلية وبيان ذلك ان متعلق العلم اما حكم او غيره والحكم اما ماخوذ من الشرع اولا والماخوذ من الشرع اما ان يتعلق بكيفية عمل اولا والعملي اما ان يكون العلم به حاصلا من دليله التفصيلي الذي نيط به الحكم اولا فالعلم المتعلق بجميع الاحكام الشرعية العملية الحاصل من ادلتها التفصيلية هو الفقه وخرج العلم بغير الاحكام من الذوات والصفات والعلم بالاحكام الغير الماخوذة من الشرع كالاحكام الماخوذه من العقل كالعلم بان العالم حادث ومن الحس كالعلم بان النار محرقة او من الوضع والاصطلاح كالعلم بان الفاعل مرفوع وخرج العلم بالاحكام الشرعيه النظريه وتسمى اعتقاديه واصلية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا وخرج ايضا علم الله وجبريل والرسول عليه السلم وكذا علم المقلد لانه لم يحصل من الادلة التفصيليه **قوله** يمكن ان يراد بالحكم الحكم يطلق في العرف على اسناد امر الى آخر اي نسبته اليه بالايجاب او السلب وفي اصطلاح الاصول على خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وفي اصطلاح المنطق على ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وتسمى تصديقا وهو ليس بمراد ههنا لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعيه والمحققون على ان الثاني ايضا ليس بمراد والا لكان ذكر الشرعيه والعمليه تكرارا بل المراد النسبة التامة بين الامرين التي العلم بها تصديق وبغيرها تصور والى هذا اشار بقوله يخرج التصورات وبقي التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعيه المتعلقه بكيفية العمل تصديقا حاصلا من الادله التفصيلية التي نصبت في الشرع على تلك القضايا وفوائد القيود ظاهرة على هذا التقدير والمصنف جوز ان يراد بالحكم ههنا مصطلح الاصول فاحتاج الى تكلف في تبيين فوائد القيود وتعسف في تقرير مراد القوم فذهب الى ان المراد بالشرعي ما يتوقف على الشرع ولا يدرك لولا خطاب الشارع والاحكام منها ما هو

خطاب بما يتوقف على الشرع كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما هو خطاب بما لا يتوقف عليه كوجوب الايمان ووجوب تصديق النبي عليه السلم لان ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي بدلالة معجزاته فلو توقف شي من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور فبالشرعية يخرج هذه الاحكام لانها ليست بشرعية بمعنى التوقف على الشرع وانما قال الخطاب بما يتوقف ولا يتوقف لان الحكم المفسر بالخطاب قديم عندهم فكيف يتوقف على الشرع وللقائل ان يمنع توقف الشرع على وجوب الايمان ونحوه سواء اريد بالشرع خطاب الله تعالى او شريعة النبي عليه السلم وتوقف التصديق بثبوت شرع النبي عليه السلم على الايمان بالله وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي ودلالة معجزاته لا يقتضي توقفه على وجوب الايمان والتصديق ولا على العلم بوجوبهما غايته انه يتوقف على نفس الايمان والتصديق وهو غير مفيد ولا مناف لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم من ان لا وجوب الا بالسمع **قوله** ثم الشرعي اي المتوقف على الشرع اما نظري لا يتعلق بكيفية عمل واما عملي يتعلق بها فالتقييد بالعمليه لاخراج النظريه ككون الاجماع حجة وهذا انما يصح على التقدير الثاني لو كان الحكم المصطلح شاملا للنظري وفيه كلام سيجي **قوله** العلم الحاصل قد يتوهم ان قوله من ادلتها متعلق بالاحكام وحينئذ لا يخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام الحاصلة من ادلتها التفصيليه وان لم يكن علم المقلد حاصلا من الادله فدفع ذلك بانه متعلق بالعلم لا بالاحكام اذ الحاصل من الدليل هو العلم بالشي لا الشي نفسه على انه اذا اريد بالحكم الخطاب فهو قديم لا يحصل من شي ومعنى حصول العلم من الدليل انه ينظر في الدليل فيعلم منه الحكم فعلم المقلد وان كان مستندا الى قول المجتهد المستند الى علمه المستند الى دليل الحكم لكنه لم يحصل من النظر في الدليل وقيدنا الادلة بالتفصيليه لان العلم بوجوب الشي لوجود المقتضي او بعدم وجوبه لوجود النافي ليس من الفقه **قوله** ولا شك انه مكرر ذهب ابن الحاجب الى ان حصول العلم بالاحكام عن الادله قد يكون بطريق الضروره كعلم جبريل والرسول عليهما السلم وقد يكون بطريق الاستدلال

Copyright King Saud University

والاستنباط كعلم المجتهد والاول لا يسمى فقها اصطلاحا فلا بد من زيادة قيد
الاستدلال او الاستنباط احترازا عنه والمصنف توهم انه احتراز
عن علم المقلد فجزم انه مكرر لخروجه بقوله من ادلتها التفصيلية فان
قيل حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال اذ لا معنى لذلك الا
ان يكون العلم ماخوذا من الدليل فيخرج علم جبريل والرسول ايضا قلنا
لو سلم فذكر الاستدلال لانه تمام التمام او لدفع الوهم او البيان دون الاحتراز
ومثله شايع في التعريفات **قوله** ولما عرف الفقه المذكور في كتب
الشافعية ان خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين تعريف للحكم الشرعي
المتعارف بين الاصوليين لا للحكم الماخوذ في تعريف الفقه والمصنف
ذهب الى انه تعريف له وان الشرعي قيد زائد على خطاب الله وان كونه تعريفا
للحكم الشرعي انما هو راي بعض الاشاعرة كل ذلك لعدم تصفحه كتبهم فيقول
عرف بعض الاشاعرة الحكم الشرعي بخطاب الله المتعلق بافعال المكلفين
والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى ما يقع به
التخاطب وهو ههنا الكلام النفسي الازلي ومن ذهب الى ان الكلام لا
يسمى في الازل خطابا فسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام او الكلام المقصود
منه افهام من هو متهيئ لفهمه ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل
من افعالهم والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال
فدخل في الحد خواص النبي صلى الله عليه وسلم كاباحة ما فوق الاربع من
النساء وخرج خطاب الله المتعلق باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته
وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف لا يقال اضافة الخطاب الى الله تعالى تدل
على ان لا حكم الا خطابه وقد وجب طاعة النبي عليه السلام واولي الامر
والسيد فخطابهم ايضا حكم لانا نقول انما وجب طاعتهم بايجاب الله تعالى
اياها فلا حكم الا حكمه ثم اعترض على هذا التعريف بانه غير مانع لانه يدخل
فيه القصص المبينة لاحوال المكلفين وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم
كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست احكاما فزيد على التعريف

قيد يخصصه ويخرج ما دخل فيه من غير افراد المحدود وهو قولهم بالاقتضاء
او التخيير فان تعلق الخطاب بالافعال في القصص والاخبار عن الاعمال
ليس تعلق الاقتضاء او التخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف
ومعنى الاقتضاء طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الايجاب او بدونه وهو
الندب او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة
وقد يجاب بانه لا حاجة الى زيادة قولهم بالاقتضاء او التخيير لان قيد الحيثية
مراد والمعنى خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف وليس
تعلق الخطاب بالافعال في صور النقض من حيث انها افعال المكلفين وهو
ظاهر **قوله** وزاد البعض اعترضت المعتزلة على هذا التعريف بثلاثة اوجه
الاول ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول بعد
العدم كقولنا حلت المراة بعد ما لم تكن حلالا ولكونه معللا بالحادث
كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق الثاني انه يشتمل على كلمة او وهي للتشكيك
والترديد فينافي التعريف والتحديد الثالث انه غير جامع للاحكام
الوضعية مثل سببية الدلوك لوجوب الصلوة وشرطية الطهارة لها
ومانعية النجاسة عنها والمصنف اهمل في تفسير الخطاب الوضعي ذكر المانعية
فاجاب الاشاعرة عن الاول بمنع اتصاف الحكم بالحصول بعد العدم بل المتصف
بذلك هو التعلق والمعنى تعلق الحل بها بعد ما لم يكن متعلقا وبمنع تعليل
الحكم بالحادث بمعنى تاثير الحادث فيه بل معناه كون الحادث امارة عليه ومعرفا
له اذ العلل الشرعية امارات ومعرفات لا موجبات ومؤثرات والحادث
يصلح امارة ومعرفا للقديم كالعالم للصانع وعن الثاني بانا وههنا لتقسيم
المحدود وتفصيله لانه نوعان نوع له تعلق الاقتضاء ونوع له تعلق التخيير
فلا يمكن جمعهما في حد واحد بدون التفصيل واما الثالث فالتزمه بعضهم
وزاد في التعريف قيدا يعممه ويجعله شاملا للحكم الوضعي فقال بالاقتضاء او
التخيير او الوضع اي وضع الشارع وجعله واجاب بعضهم بانا لا نسلم
ان خطاب الوضع حكم ونحن لا نسميه حكما وان اصطلح غيرنا على تسميته حكما فلا مشاحة

Copyright © King Saud University

معه وعليه تغيير التعريف ولو سلم فلا نسلم خروجها عن الحد فان مرادنا من الاقتضاء والتخيير اعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني اذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلوة عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها او حرمة الصلوة بدونها ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلوة معها او وجوب ازالتها حالة الصلوة وكذا في جميع الاسباب والشروط والموانع وذهب المصنف الى ان الحق زيادة القيد لان الخطاب نوعان تكليفي ووضعي فلما ذكر احدهما وجب ذكر الاخر ولا وجه لجعل الوضعي داخلا في الاقتضاء والتخيير اي في التكليفي لانهما مفهومان متغايران ولزوم احدهما للاخر في بعض الصور لا يدل على اتحادهما واجيب بانه لا توجه لهذا الكلام اصلا اما اولا فلان الخصم يمنع كون الخطاب الوضعي حكما ويصطلح على تسمية بعض اقسام الخطاب حكما دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضع في تعريف الحكم بل كيف يصح واما ثانيا فلانه يمنع كونه خارجا عن التعريف ويجعل الخطاب التكليفي اعم منه شاملا له فاي ضرر له في تغاير مفهوميهما بل كيف يتحد مفهوم العام والخاص على ان قوله المفهوم من الخطاب الوضعي تعلق شيء بشيء فيه تسامح والمعنى ان المفهوم منه الخطاب بتعلق شيء بشيء بكونه سببا له او شرطا او مانعا **قوله** وبعضهم عرف ذكر في بعض المختصرات ان الحكم خطاب الله تعالى الى آخره اشارة الى الحكم الشرعي المعهود وصرح في كثير من الكتب بان الحكم الشرعي خطاب الله تعالى فتوهم المصنف ان هذا تعريف للحكم عند البعض وللحكم الشرعي عند البعض ولا خلاف لاحد من الاشاعرة في ان هذا تعريف للحكم الشرعي قال المصنف اذا كان هذا تعريفا للحكم بمعنى الشرعي ما يتوقف على الشرع ليكون قيدا مفيدا محترزا لوجوب الايمان ونحوه واذا كان تعريفا للحكم الشرعي ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع والا لكان الحد اعم من المحدود لتناوله مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لا يتناوله لعدم توقفه على الشرع **قوله** فالحكم على هذا اي على تقدير ان يكون خطاب الله الى آخره تعريفا للحكم الشرعي اسناد امر الى آخر لا خطاب الله المتعلق بفعل المكلف والا لكان ذكر الشرعية

ايكون



مكررا لما سبق من ان الشرعي على هذا التقدير ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع فان قيل فيدخل في الاحكام الشرعية مثل وجوب الايمان مع انه ليس من الفقه قلنا يخرج بقيد العملية **قوله** والفقهاء يريد ان الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب من الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوي حيث اطلق المصدر اعني الحكم على المفعول اعني المحكوم به **قوله** يرد عليه اشارة الى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض الاول ان المقصود تعريف الحكم المصطلح من الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذي هو من صفات الله وهذا مما اورد في كتب الشافعية واجيب عنه بوجوه الاول كما اريد بالحكم ما حكم به اريد بالخطاب ما خوطب به للقرينة العقلية على ان الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى الثاني ان الحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح الثالث ان الحكم نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة فان القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم سمي ايجابا واذا نسب الى ما فيه وهو الفعل سمي وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم اخرى وتارة الوجوب والتحريم كما في اصول ابن الحاجب الثاني انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان فالاولى ان يقال المتعلق بافعال العباد وقد اجيب عن ذلك في كتبهم بان الاحكام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل الولي مثلا يجب عليه اداء الحقوق من مال الصبي ورده المصنف اولا بانه لا يصح في جواز بيعه وصحة اسلامه وصلاته وكونها مندوبة وثانيا بان تعلق الحق بمال الصبي او ذمته حكم شرعي واداء الولي حكم آخر مترتب عليه وهذا السؤال الثاني على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فانهم مصرحون بان لا حكم بالنسبة الى الصبي الا وجوب اداء الحق من ماله وذلك على الولي ثم لا يخفى ان تعلق الحق بماله او ذمته لا يدخل في تعريف الحكم وان اقيم العباد مقام المكلفين لانتفاء التعلق بالافعال وبان الصحة والفساد ليسا من الاحكام

Copyright King Saud University

الشرعية لان كون المأتي به موافقا لما ورد به الشرع او مخالفا امر يعرف بالعقل
ككون الشخص مصليا او تاركا للصلوة ومعنى جواز البيع صحته ومعنى كون صلاته
مندوبة ان الولي مأمور بان يحرضه على الصلوة ويأمره بها لقوله عليه السلام مروهم
بالصلوة وهم ابناء سبع الثالث ان التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس
لعدم خطاب الله تعالى واجاب بان القياس مظهر للحكم لا مثبت ولا يخفى
عليك ان السوال وارد فيما ثبت بالسنة والاجماع ايضا والجواب ان كلاهما
كاشف عن خطاب الله تعالى ومعترف له وهذا معنى كونها ادلة الاحكام الرابع
انه غير شامل للاحكام المتعلقة بافعال القلب مثل وجوب الايمان اي التصديق
ووجوب الاعتبار اي القياس لان الظاهر من الافعال افعال الجوارح الخامس
انه لما اخذ في تعريف الحكم المتعلق بفعل المكلف اختص بالعمليات وخرجت النظريات
بناء على اختصاص الفعل بالجوارح فيكون ذكر العملية في تعريف الفقه مكررا واجاب
عنهما بان المراد بالفعل ما يعم القلب والجوارح وبالعمل ما يختص الجوارح فلا يخرج مثل
وجوب الايمان والاعتبار عن تعريف الحكم ولا يكون ذكر العملية مكررا لافادته
خروج ما لا يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه وللقائل ان يقول اذا حمل الحكم في تعريف
الفقه على المصطلح فذكر العملية مكرر قطعا لان مثل وجوب الايمان خارج بقيد
الشرعية على ما مر ومثل كون الاجماع حجة غير داخل في الحكم المصطلح لخروجه
بقيد الاقتضاء او التخيير لا يقال معنى كون السنة والاجماع والقياس حججا وجوب
العمل بمقتضاها فيدخل في الاقتضاء الضمني لانا نقول فح لا يخرج بقيد
العملية ويلزم ان يكون العلم به من الفقه ويمكن ان يقال ان المقصود بالعملية نفيه
اخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القياس وهو حكم شرعي قوله والشرعية
ما لا يدرك لولا خطاب الشارع بنفس الحكم او باصله المقيس هو عليه فيخرج عنها
مثل وجوب الايمان ويدخل مثل كون الاجماع او القياس حجة على تقدير ان يكون
حكما وانما لم يفسر الشرعية بما ورد به خطاب الشرع لان التقدير ان الحكم مفسر
بخطاب الله الى آخره وحينئذ يكون تقييده بالشرعي تكرارا وعند الاشاعرة
ما ورد به خطاب الشرع في قوة ما لا يدرك لولا خطاب الشرع اذ لا مجال للعقل في

ذرك



ذرك الاحكام فلو كان خطاب الله الى آخره تعريفا للحكم على ما زعم المصنف لكان
ذكر الشرعي تكرارا البتة اي تفسيره قوله ويدخل يريد ان تعريف الفقه
على رأي الاشاعرة شامل للعلم عن دليل بحسن الجود والتواضع اي وجوبهما او ندبهما
وقبح البخل والتكبر اي حرمتهما او كراهتهما وما يشبه ذلك لا من علم الفقه قوله
انما يلزم ذلك لو كانت هذه الاحكام عملية بالمعنى المذكور وهو ممنوع كيف والامور
المذكورة اخلاق وملكات نفسانية جعل المصنف العلم بحسنها وقبحها من علم الاخلاق
وقد صرح فيما سبق بانه يزاد عملا على معرفة النفس ما لها وما عليها ليخرج علم الاخلاق وبان
معرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات اي الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية
علم الاخلاق ومن العمليات علم الفقه فكانه نسي ما ذكره ثمه او ذهل عن قيد العملية
ههنا قوله ولا يراد المصطلح بين الشافعية ان العلم بالاحكام انما يسمى فقها اذا كان
حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى ان العلم بوجوب الصلوة والصوم ونحو ذلك
مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلمه المتدين وغيره لا يعد من الفقه اصطلاحا ولهذا يذكرون
قيد الاكتساب او الاستدلال فالامام قيد في المحصول الاحكام بالتي لا يعلم كونها من الدين
بالضرورة ... العلم بوجوب الصلوة والصوم فانه لا يسمى فقها ... ولا يعد منه
... من الفقه وله مدخل
واعتبار في فقاهته لا بمعنى ان يكون مجرد العلم بوجوبهما فقيها على ما فهمه المصنف فاعترض
بمنع لزوم ذلك بناء على ان الفقيه من له الفقه والفقه ليس علما ببعض الاحكام وان قل
حتى يكون العالم بمسئلة او مسئلتين فقيها بل العالم بمائة مسئلة غريبة استدلالية
وحدها لا يسمى فقيها ثم اذا كان اصطلاحهم على ان العلم بضروريات الدين ليس من الفقه
بل لا بد من اخراجها عن تعريفهم الفقه فلا يكون القيد المخرج لها ضائعا ولا
القول بكونها من الفقه صحيحا عندهم ولا الاصطلاح على ذلك صالحا للاعتراض عليهم
قوله اعلم انه لا يراد بالاحكام اعتراض على تعريف الفقه بان المراد بالاحكام
اما الكل اي المجموع واما كل واحد واما بعض له نسبة معينة الى الكل كالنصف
او الاكثر كالثلثين مثلا واما البعض مطلقا وان قل والاقسام باسرها باطلة اما الاول
فلان الحوادث وان كانت متناهية في نفسها بانقضاء دار التكليف الا انها لكثرتها

Copyright © King Saud University

وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا عير داخله تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين
وهو المعنى بقوله لا تكاد تتناهى فلا نعلم احكامها جزئيا فجزئيا لعدم احاطة البشر بذلك
ولا كليا تفصيليا لانه لا ضابط يجمعها لاختلاف الحوادث اختلافا لا يدخل تحت
الضبط فلا يكون احد فقيها واما الثاني فلان بعض من هو فقيه بالاجماع قد لا يعرف بعض
الاحكام كمالك سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين لا ادري واما الثالث
فلان الكل مجهول الكمية والمجهول يجهل الكسور المضافة اليه من النصف وغيره ضرورة
وبهذا ظهر انه لا يصلح ان يراد اكثر الاحكام لانه عبارة عما فوق النصف وهو
ايضا مجهول واما الرابع فلانه يستلزم ان يكون العالم بمسئلة او مسئلتين من الدليل
فقيها وليس كذلك اصطلاحا وهذا مذكور فيما سبق فلم يصرح به ههنا بل اشار اليه
بلفظ ثم اي بعد ما لا يراد البعض وان قيل لا يراد الكل الى آخره وههنا بحث
وهو ان من الاحكام ما يصح على الكل دون كل واحد كقولنا كل القوم يرفع هذا
الحجر لا كل واحد منهم ومنها ما هو بالعكس كقولنا كل واحد من الناس يكفيه
هذا الطعام لا كل الناس ومنها ما لا يختلف كقولنا ضربت كل القوم او كل
واحد منهم ومعرفة الاحكام من هذا القبيل اذ معرفة جميع الاحكام
معرفة كل حكم وبالعكس ثم ان لا نزاع ان معرفة جميع الاحكام اعم من معرفة كل
واحد او البعض فقط فعدم تناهي الحوادث لا ينافي ذلك والظاهر انه قصد
بالكل مجموع الاحكام الماضية والآتية وبكل واحد ما يقع ويدخل في الوجود
على التفصيل ويلتفت اليه ذهن المجتهد حتى يدل على عدم ارادة الاول
بلا تناهي الحوادث والثاني ثبوت لا ادري ولما اجاب ابن الحاجب
بان المراد بالاحكام المجموع ومعنى العلم بها التهيؤ لذلك رده المصنف بان التهيؤ
البعيد حاصل لغير الفقيه والقريب غير مضبوط اذ لا يعرف اي قدر من
الاستعداد يقال له التهيؤ القريب ولما فسر التهيؤ بكون الشخص بحيث يعلم
بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث لاستجماعه المآخذ والاسباب والشرائط
التي يمكن من تحصيلها ويكفيه الرجوع اليها في معرفة الاحكام رده المصنف باربعة
اوجه يمكن الجواب عنها بانا لا نسلم ان عدم تعلق معرفة بعض الاحكام ببعض

الفقها او الخطأ في الاجتهاد ينافي التهيؤ بالمعنى المذكور لجواز ان يكون ذلك لتعارض
الادلة او وجود المانع او معارضة الوهم العقل او مشاكلة الحق الباطل ونحو
ذلك ولا نسلم ان شيئا من الاحكام التي لم يرد بها نص ولا اجماع يكون بحيث لا مساغ
فيه للاجتهاد بدليل عليه حديث معاذ حيث اعتمد الاجتهاد برايه فيما لا
يجد فيه النص ولم ينقل النبي عليه السلم فان لم يكن محلا للاجتهاد ولا نسلم ان لا دلالة
للفظ العلم على التهيؤ المخصوص فان معناه ملكة يقتدر بها على ادراك جزئيات
الاحكام واطلاق العلم عليها شايع ذايع في العرف كقولهم في تعريف العلوم علم
كذا وكذا فان المحققين على ان المراد به هذه الملكة ويقال لها الصناعة ايضا لا نفس
الادراك ولقولهم وجه الشبه بين العلم والحيوة كونهما جهتي ادراك **قوله**
بل هو العلم تعريف مخترع للفقه بحيث ينضبط معلوماته والتقييد بكل الاحكام
يخرج به البعض الا انه يدل على انه اذا ظهر نزول الوحي بحكم فالعالم به مع الملكة
المذكورة لا يسمى فقيها وقيد نزول الوحي بظهوره احترازا عما نزل به الوحي ولم
يبلغ بعد وليس من شرط الفقه معرفته **قوله** مع ملكة الاستنباط اي العلم بما ذكر
يشترط كونه مقرونا بملكة استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام
او استنباط الاحكام من ادلتها حتى ان العلم بالحكم بمجرد سماع النص للعلم
باللغة من غير اقتدار على النظر والاستدلال لا يعد من الفقه والاول اوجه
**قوله** لا المسائل القياسية اي لا يشترط في الفقه العلم بالمسائل القياسية
لانها نتيجة الفقاهة والاجتهاد لكونها فروعا مستنبطة بالاجتهاد فيتوقف العلم
بها على كون الشخص فقيها فلو توقفت الفقاهة عليها لزم الدور فان قيل هذا
انما يستقيم في اول القايسين واما من بعده فيجوز ان يشترط فيه العلم بالمسائل
القياسية التي استنبطها المجتهد الاول من غير دور قلنا لا يجوز للمجتهد التقليد
بل عليه ان يعرف المسائل القياسية باجتهاده فلو اشترط العلم بها لزم الدور
نعم يشترط ان يعرف اقوال المجتهدين في المسائل القياسية لئلا يقع في مخالفة
اجماع فان قيل المسائل القياسية مما نزل الوحي بها لان القياس مظهر لا مثبت
فيشترط للمجتهد الآخر العلم بها قلنا نزول الوحي بها انما يظهر للمجتهد السابق

واذا علم بلا انه احكام يسمى فقيها

Copyright King Saud University

لا في الواقع ولا عند المجتهد الثاني وليس له تقليد الاول ولا يشترط له معرفته
ويمكن ان يراد ما ظهر نزول الوحي به لا بتوسط القياس ثم ههنا ابحاث
الاول ان المقصود تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو عندهم اسم لعلم مخصوص
معين كساير العلوم وعلى ما ذكره المصنف هو اسم لمفهوم كلي يتبدل بحسب الايام
والاعصار فيوما يكون علما بجملة من الاحكام ويوما باكثر والكثر وهكذا يتزايد الى
انقراض زمن النبي صلى الله عليه وسلم ثم اخذ يتزايد بحسب الاعصار وانعقاد
الاجماعات وايضا ينتقض بحسب النواسخ والاجماع على خلاف اخبار الآحاد الثاني
ان التعريف لا يصدق على فقه الصحابة في زمن النبي عليه السلام لعدم الاجماع
في زمانه وكأنه اراد انه العلم بما ظهر نزول الوحي به فقط ان لم يكن اجماع
وبه وبما انعقد عليه الاجماع ان كان ومثله في التعريفات بعيد الثالث
انه يلزم ان يكون العلم بالاحكام القياسية خارجا عن الفقه وذلك عند بعض
معظم مسائل الفقه اللهم الا ان يقال انه فقه بالنسبة الى من ادى اليه اجتهاده
اذ قد ظهر عليه نزول الوحي به وحينئذ يكون الفقه بالنسبة الى كل مجتهد
شيئا آخر الرابع انه ان اريد بظهور نزول الوحي الظهور في الجملة فكثير من فقهاء الصحابة
لم يعرفوا كثيرا من الاحكام التي ظهر نزول الوحي بها على بعض الصحابة كما رجعوا
في كثير من الوقايع الى عايشة رضي الله عنها ولم يقدح ذلك في فقاهتهم وان اريد
الظهور على الاعم الاغلب فهو غير مضبوط لكثرة الرواة وتفرقهم في
الاسفار والاشتغال ولو سلم فيلزم ان لا يكون العلم بالحكم الذي يرويه الآحاد
من الفقه حتى يصير شايعا ظاهرا على الاكثر فيصير فقها وبالجملة هذا التعريف
لا يخلو عن الاشكال والاختلال قوله فجوابه اولا مشعر بان ما ظهر
القياس نزول الوحي به فهو خارج عن الفقه للقطع بانه ظني ثم ما ورد به النص
او الاجماع ايضا انما يكون قطعيا اذا كان ثبوتهما ايضا قطعيا للقطع بان الاحكام
الثابتة باخبار الآحاد ظنية قوله وثانيا هو الذي ذكر في المحصول
وغيره ان الحكم مقطوع والظن في طريقه وتقريره انه لما دل الاجماع على وجوب
العمل بالظن وكثرت اخبار الآحاد في ذلك حتى صار متواتر المعنى وهذا معنى اعتبار



حكم
الشارع غلبة الظن في الاحكام صار ذلك بمنزلة نص قطعي من الشارع على ان كل حكم
يغلب على ظن المجتهد فهو ثابت في علم الله فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا فيصلح
اطلاق العلم على ادراكه هذا على تقدير تصويب كل مجتهد فان قيل المظنون ما يحتمل
النقيض والمعلوم ما لا يحتمله فبينهما تناف قلنا لا نسلم ان كونه مظنونا فيصير معلوما
بملاحظة هذا القياس وهو انه قد علم كونه مظنونا للمجتهد وكل ما علم كونه ثابتا في نفس
الامر قطعا بناء على تصويب كل مجتهد واما على تقدير ان المصيب واحد فلانه ثبت بنص
قطعي على ان كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو واجب العمل او هو ثابت بالنظر الى الدليل
وان لم يكن ثابتا في علم الله تعالى فيكون وجوب العمل به او ثبوته بالنظر الى الدليل قطعيا
لكن يلزم على الاول ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وعلى الثاني ان
يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظني وان لم يعلم ثبوته في الواقع قطعيا وانت تعلم ان
الثابت القطعي ما لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع وغاية ما امكن في هذا المقام ما ذكره
بعض المحققين في شرح المنهاج ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعا للدليل القاطع
وكل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تعالى والا لم يجب العمل به وكل ما علم
قطعا انه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعا فكل ما يجب العمل به معلوم قطعا فالحكم المظنون
للمجتهد معلوم قطعا فالفقه علم قطعي والظن وسيلة اليه وحله انا لا نسلم ان كل حكم
والا لم يجب العمل به عين النزاع وان بني ذلك على ان كل ما هو مظنون المجتهد فهو حكم الله
قطعا كما هو راي البعض يكون ذكر وجوب العمل ضايعا لا معنى له اصلا قوله
واصول الفقه ما سبق كان بيان مفهوم اصول الفقه فهذا بيان ما صدق عليه
هذا المفهوم من الانواع المنحصرة بحكم الاستقراء في الاربعة ووجه ضبطه
ان الدليل الشرعي اما وحي او غيره والوحي ان كان متلوا فالكتاب والا فالسنة
وغير الوحي ان كان قول كل الامة من عصر فالاجماع والا فالقياس او ان الدليل
اما ان يصل من الرسول عليه السلام اولا والاول ان يتعلق بنظمه الاعجاز فالكتاب
والا فالسنة والثاني ان اشترط عصمة من صدر عنه فالاجماع والا فالقياس
فاما شرايع من قبلنا والتعامل وقول الصحابي ونحو ذلك فراجعة الى
الى الاربعة وكذا المعقول نوع استدلال باحدها والا فلا دخل للراي

مظنونا للمجتهد علم كونه

Copyright © King Saud University

في اثبات الاحكام وما جعله بعضهم نوعا خامسا من الادله وسماه الاستدلال
فحاصله يرجع الى التمسك بمعقول النص او الاجماع صرح بذلك في الاحكام
ثم الثلثة الاول اصول مطلقا لكونها ادله مستقله مثبته للاحكام والقياس
اصل من وجه لاستناد لحكم الله ظاهرا دون وجه لكونه فرعا للثلثة لابتنائه
على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والاجماع فالحكم بالحقيقة مستند
اليها واثر القياس في اظهار الحكم وتغييره وصفه من الخصوص الى العموم ومن
ههنا قال اصول الفقه ثلثه الكتاب والسنه والاجماع والاصل الرابع
القياس المستنبط من هذه الثلثه واعترض بوجوه الاول انه لا معنى
للاصل المطلق الا ما يبتني عليه غيره سواء كان فرعا لشيء آخر ولم يكن ولهذا صح اطلاقه
على الاب وان كان فرعا الثاني ان السبب القريب للشيء مع انه مسبب عن البعيد
اولى باطلاق اسم السبب عليه من البعيد وان لم يكن مسببا عن شيء آخر
الثالث ان اولويه بعض الاقسام في معنى المقسم لا زم في كل قسمه فلم لم
يفرد القسم الضعيف فيقال مثلا الكلمة قسمان اسم وفعل والقسم
الثالث هو الحرف الرابع ان تعيير الحكم من الخصوص الى العموم لا يمكن الا بتعديه
في صورة اخرى وهو معنى الاصاله المطلقة الخامس ان الاجماع ايضا
يفتقر الى السند فينبغي ان لا يكون اصلا مطلقا والجواب عن الاول انا لا ندعي
ان لعدم الفرعية دخلا في مفهوم الاصل ولكن نقول الاصل مقول
بالتشكيك وان الاصل الذي يستقل في معنى الاصالة وابتناء الفرع عليه
كالكتاب مثلا اقوى من الاصل الذي يبتني في ذلك المعنى على شيء آخر بحيث
يكون فرعه في الحقيقة مبنيا على ذلك الشيء كالقياس والاضعف غير داخل
في الاصل المطلق بمعنى الكامل في الاصالة وهذا بين واما الاب فانه يبتني
على ابيه في الوجود لا في الابوة والاصالة للولد فلا يكون مما ذكرنا في شيء
وعن الثاني ان السبب القريب هو المؤثر في فرعه والمفضي اليه واثر البعيد
انما هو في الواسطة التي هي السببية القريبة لا في فرعه فبالضروره يكون اولى واقوى
من البعيد في معنى السببية والاصالة لذلك الفرع وفيما نحن فيه القياس ليس


بمثبت لحكم الفرع فضلا ان يكون قريبا ليكون اولى بالاصالة بل هو مظهر لاسناد
حكم الفرع الى النص او الاجماع وعن الثالث انا لا نسلم لزوم اولويه بعض
الاقسام في كل تقسيم وكيف يتصور ذلك في تقسيم الماهيات الحقيقيه الى انواعها
وافرادها كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ولو سلم لزوم ذلك في كل قسمة
فلا نسلم لزوم الاشارة الى ذلك والتنبيه عليه غاية ما في الباب انه يجوز وعن
الرابع انه ان اريد بالتغيير التغيير بحسب الواقع حتى يكون القياس هو
الذي يغير الحكم ويثبته في صورة الفرع فلا نسلم امتناع التغيير بدونه وان
اريد بحسب علمنا فهو لا يستلزم استناد الحكم حقيقة الى القياس ليكون اصلا كاملا وعن
الخامس بعد تسليم ما ذكر ان الاجماع انما يحتاج الى السند في تحققه لا في نفس
الدلاله على الحكم فان المستدل به لا يفتقر الى ملاحظة السند والالتفات
اليه بخلاف القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار احد الاصول الثلثة
والعلة المستنبطة منها وقد يجاب بان الاجماع يثبت امرا زائدا لا يثبته
السند وهو قطعيه الحكم بخلاف القياس فانه لا يفيد زيادة بل ربما يورث
نقصانا بان يكون حكم الاصل قطعيا وحكمه ظنيا قوله وعلم اصول الفقه
بعدما تقرر ان اصول الفقه لقب للعلم المخصوص لا حاجة الى اضافة العلم
اليه الا ان يقصد زيادة بيان وتوضيح كشجر الاراك والقاعدة حكم كلي ينطبق
على جزئياته لتتعرف احكامها منه كقولنا كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت والتوصل
القريب مستفاد من الباء السببيه الظاهرة في السبب القريب ومن اطلاق
التوصل الى الفقه اذ المتبادر منه التوصل بلا واسطة ومنها الى الفقه يخرج علم بقواعد العربيه والكلام
اصول الفقه فان التوصل بها الى الفقه ليس بقريب اذ يتوصل بقواعد العربيه الى
معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعيه وبتوسط ذلك يقتدر
على استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وكذا يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت
الكتاب والسنة ووجوب صدقهما ليتوصل بذلك الى الفقه والتحقيق في هذا المقام
ان الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى بل تعلق بكل من اعماله حكم من قبل الشارع منوط
بدليل يخصه ليستنبط منه عند الحاجه ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الاحاطه

Copyright King Saud University

بجميع الجزئيات فحصلت قضايا موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها احكام الشارع
على التفصيل فسمي العلم بها الحاصل من تلك الادلة فقها ثم نظروا في تفاصيل الادلة والاحكام
وعمومها فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة
الى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة وتأملوا في كيفية الاستدلال بتلك
الادلة على تلك الاحكام اجمالا من غير نظر الى تفاصيلها الا على طريق ضرب المثال فحصل لهم
قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الادلة على الاحكام اجمالا وبيان طرقه
وشرائطه ليتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية عن ادلتها التفصيلية
فضبطوها ودونوها واضافوا اليها من اللواحق والمتممات وبيان الاختلافات ما
يليق بها وسموا العلم بها اصول الفقه فصار عبارة عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها
الى الفقه ولفظ القواعد مشعر بقيد الاجمال وزاد المصنف قيد التحقيق احترازا
عن علم الخلاف والجدل ولقائل ان يمنع كون قواعده مما يتوصل به الى الفقه توصلا قريبا بل
انما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط او مدافعته ونسبته الى الفقه وغيره
على السوية فان الجدلي اما مجيب يحفظ وضعا او معترض يهدم وضعا الا ان الفقهاء اكثروا
فيه من مسائل الفقه وبنوا نكاته عليها حتى توهم ان له اختصاصا بالفقه قوله
وبعض القضايا الكلية اعلم ان المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله
على الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبرا ومن حيث افادته الحكم
اخبارا ومن حيث كونه جزءا من الدليل مقدمة ومن حيث يطلب بالدليل مطلوبا
ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث يقع في العلم ويسأل عنه مسألة فالذات
واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات والمحكوم عليه في القضية يسمى
موضوعا والمحكوم به محمولا وموضوع المطلوب يسمى اصغر ومحموله الاكبر والدليل
يتألف لا محالة عن مقدمتين تشتمل احداهما على الاصغر وتسمى الصغرى والاخرى على
الاكبر وتسمى الكبرى وكلتاهما تشتمل على امر متكرر فيهما يسمى الاوسط والاوسط
اما محمول في الصغرى موضوع في الكبرى ويسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الاول
او بالعكس ويسمى الشكل الرابع او محمول فيهما ويسمى الشكل الثاني او موضوع فيهما ويسمى
الشكل الثالث مثلا قولنا الحج واجب لانه مامور الشارع وكل مامور الشارع

فهو

١٨

فهو واجب فالحج الاصغر والواجب الاكبر والمامور الاوسط وقولنا الحج مامور
الشارع هي الصغرى وقولنا كل مامور الشارع واجب هي الكبرى والدليل المذكور من
الشكل الاول فالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه هي القضايا الكلية التي تقع كبرى
لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الاول كما في
المثال المذكور وضم القاعدة الكلية الى الصغرى السهلة الحصول ليخرج المطلوب
الفقهي من القوة الى الفعل هو معنى التوصل بها الى الفقه لكن تحصيل القاعدة الكلية
يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرائطها وقيودها المعتبرة
في كلية القاعدة فالمباحث المتعلقة بذلك هي مطالب اصول الفقه وتندرج كلها
تحت العلم بالقاعدة على ما شرحه المصنف بما لا مزيد عليه قوله ويكون القياس
قد ادى اليه رأي مجتهد يعني يشترط ذلك فيما سبق فيه اجتهاد كما اراد التحرز عن
مخالفة الاجماع اما اذا لم يسبق في المسألة اجتهاد او سبق اجتهاد مجتهد واحد
فقط فلا خفاء في جواز الاجتهاد على خلافه قوله ولا يبعد
ان يقال الظاهر انه بعيد لم يذهب اليه احد والمتعرضون لمباحث التقليد في كتبهم
مصرحون بان البحث عنه انما وقع من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد قوله ولا يوصل
الى الفقه لان المقلد يتوصل بقواعده الى مسائل الفقه لا الى الفقه الذي هو العلم
بالاحكام عن ادلتها الاربعة لان علمه بها ليس عن الادلة الاربعة قوله يبحث
فيه هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام يعني عن احوالهما على حذف المضاف
اذ لا يبحث في العلم عن نفس الموضوع بل عن احواله وعوارضه الا ان حذف هذا المضاف
شائع في عبارة القوم قوله فموضوع هذا العلم المراد بموضوع العلم ما يبحث في
العلم عن اعراضه الذاتية والمراد بالعرض ههنا المحمول على الشيء الخارج عنه وبالعرض
الذاتي ما يكون منشأه الذات بان يلحق الشيء لذاته كالادراك للانسان او بواسطة امر
يساويه كالضحك للانسان بواسطة تعجبه او بواسطة امر اعم منه داخل فيه كالتحرك
للانسان بواسطة كونه حيوانا والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع
العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعا او على انواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب او على اعراضه
الذاتية كقولنا العام يفيد القطع او على انواع اعراضه الذاتية كقولنا العام الذي خص

منه البعض يفيد الظن وجميع مباحث اصول الفقه راجعة الى اثبات اعراض ذاتية
للادله والاحكام من حيث اثبات الادله للاحكام وثبوت الاحكام بالادله يعني
ان جميع محمولات مسايل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وما له نفع ودخل في
ذلك فيكون موضوعه الادلة والاحكام من حيث اثبات الادله للاحكام وثبوت
الاحكام بالادله فان قلت فما لهم يجعلون من مسايل الاصول اثبات
الاجماع والقياس للاحكام ولا يجعلون منها اثبات الكتاب والسنه لذلك لها
قلت لان المقصود بالنظر في الفن هي الكسبيات المفتقره الى الدليل وكون
الكتاب والسنه حجة من البديهي في نظر الاصولي لتقرره في الكلام وشهرته
بين الانام بخلاف الاجماع والقياس ولهذا تعرضوا لما ليس اثباته للحكم بينا كالقراءة
الشاذة وخبر الواحد قوله واما الثالث يعني العوارض الذاتية التي لا تكون
محوثا عنها في هذا العلم ولا لها دخل في لحوق ما هي محوث عنها من القسمين
يعني نسمي العوارض التي للادله والعوارض التي للاحكام وذلك كالامكان
والقدم والحدوث والبساطة والتركيب وكون الدليل جمله اسميه او فعليه
ثلاثية مفردات او رباعيه معربة او مبنية الى غير ذلك مما لا دخل له
في الاثبات والثبوت فلا يبحث عنها في الاصول وهذا كما ان النجار
ينظر في الخشب من جهه صلابته ورخاوته ودقته وغلظه واعوجاجه
واستقامته ونحو ذلك مما يتعلق بصناعته لا من جهة امكانه وحدوثه وتركبه
وبساطته ونحو ذلك قوله اريد كر مباحث الحكم بعد مباحث الادله لان الدليل
مقدم بالذات والبحث عنه اهم في فن الاصول قوله كما ان موضوع
المنطق التصورات والتصديقات لانه يبحث عن احوال التصور من حيث
انه حد او رسم فيوصل الى تصور ومن حيث انه جنس او فصل او خاصه
يتركب منها حد ورسم وعن احوال التصديق من حيث انه حجة يوصل الى
تصديق ومن حيث انه قضية وعكس قضية ونقيض قضيته فيولف منها حجة
وبالجملة جميع مباحثه راجعة الى الايصال وما له دخل فيه ويدفع البحث
عن احوال التصور الموصل اليه بانه ان كان بسيطا لا لحد وان كان مركبا من

الجنس



الجنس والفصل بحد وان كان له خاصة لازمة بينة برسم والا فلا ويمكن ان يجعل
ذلك راجعا الى البحث عن احوال التصور الموصل بان يقال معناه ان الحد يوصل
الى المركب دون البسيط فيكون من المسايل قوله لكن الصحيح ذهب صاحب
الاحكام الى ان موضوع اصول الفقه هو الادلة الاربعة ولا يبحث فيه عن
احوال الاحكام بل انما يحتاج الى تصورها ليتمكن من اثباتها ونفيها لكن الصحيح
ان موضوعه الادلة والاحكام لانا رجعنا الادله بالتعميم الى الاربعه والاحكام
الى الخمسه ونظرنا في المباحث المتعلقه بكيفية اثبات الادله للاحكام اجمالا
فوجدنا بعضها راجعة الى احوال الادله وبعضها الى احوال الاحكام كما ذكره
المصنف في تحصيل القضية الكلية التي يتوصل بها الى الفقه فجعل احدهما من
المقاصد والاخرى من اللواحق تحكم غاية ما في الباب ان مباحث الادلة اكثر واهم لكنه لا
يقتضي الاصالة والاستقلال قوله ان اريد بالحكم هذا كلام لا حاصل
له لان الادله الشرعيه معرفات وامارات ولو سلم انها ادلة حقيقته
فلا معنى للدليل الا ما يفيد العلم بثبوت الشيء او انتفايه غاية ما في الباب
ان العلم يوخذ بمعنى الادراك الجازم او الراجح ليعم القطعي والظني فيصح في
جميع الادله وهذا لا يتفاوت بقدم الحكم وحدوثه وقد اضطر الى ذلك
آخر الامر وليس معنى الدليل ما يفيد نفس الثبوت كما هو شان العلل الخارجيه
وان جعلنا الحكم حادثا على ما يشعر به كلامه قوله واعلم هذه المباحث
في الموضوع اوردها مخالفا لجمهور المحققين يتحير منها الناظر فيها الواقف
على كلام القوم في هذا المقام الاول ان اطلاق القول بجواز تعدد الموضوع
وان كان فوق الاثنين غير صحيح بل التحقيق ان المبحوث عنه في العلم اما ان يكون
اضافة بين الشيئين اولا وعلى الاول لما ان يكون العوارض التي لها دخل في
المبحوث عنه بعضها ناشيا عن احد المضافين وبعضها ناشيا عن المضاف
الاخر اولا فان كان كذلك فموضوع العلم كلا المضافين كما وقع البحث في الاصول
عن اثبات الادلة للاحكام والاحوال التي لها دخل في ذلك بعضها ناشي عن الدليل كالعموم
والاشتراك والتواتر وبعضها عن الحكم لكونه عبادة او عقوبة فموضوعه الادله والاحكام

الى الصور التقد

Copyright King Saud University

جميعها وأما إذا المركب المبحوث عنه إضافة كما في الفقه الباحث عن وجوب فعل
المكلف وحرمته وغير ذلك أو كان إضافة لكن لا دخل للأحوال الناشئة عن أحد المضافين
والمبحوث عنه كما في المنطق الباحث عن إيصال تصورا وتصديق ولا دخل لأحوال
التصور والتصديق الموصل إليه في ذلك على ما قرره المصنف فيما سبق فالموضوع
لا يكون إلا واحدا لأن اختلاف الموضوع يوجب اختلاف المسائل الموجب لاختلاف
العلم ضرورة أن العلم إنما يختلف باختلاف المعلومات وهي المسائل وفيه
نظر لأنه إن أريد باختلاف المسائل بمجرد تكثرها فلا نسلم أنه يوجب اختلاف
العلم وظاهر أن مسائل العلم الواحد كثيرة البتة وإن أريد عدم تناسبها فلا
نسلم أن بمجرد تكثر الموضوعات يوجب ذلك وإنما يلزم لو لم يكن الموضوعات
الكثيرة متناسبة والقوم صرحوا بأن الأشياء الكثيرة إنما تكون موضوعا للعلم
واحد بشرط تناسبها ووجه التناسب اشتراكها في ذاتي كالخط والسطح
والجسم التعليمي للهندسة فإنها تتشارك في جنسها وهو المقدار أعني
الكم المتصل القار الذات أو في عرضي كبدن الإنسان والأغذية
والأدوية والأركان والأمزجة وغير ذلك إذا جعلت موضوعات
الطب فإنها تتشارك في كونها منسوبة إلى الصحة التي هي الغاية في ذلك
العلم فعلم أنهم لم يهملوا رعاية معنى يوجب الوحدة وأن ليس لأحد أن
يصطلح على أن الفقه والهندسة علم واحد موضوعه فعل المكلف
والمقدار ثم إنه فيما أورد من المثالين مناقض نفسه لأن موضوع الأصول
أشياء كثيرة إذ محمولات مسائله ليست أعراضا ذاتية لمفهوم الدليل بل
للكتاب والسنة والإجماع والقياس على الانفراد والتشارك بين اثنين
أو أكثر وكذا التصور والتصديق للمنطق **قوله** ومنها أنه قد ذكر الحيثية
المبحث الثاني في تحقيق الحيثية المذكورة في الموضوع حيث يقال موضوع هذا
العلم هو ذلك الشيء من حيث كذا ولفظ حيث موضوع للمكان استعير
لجهة الشيء واعتباره فقال الموجود من حيث أنه موجود أي من هذه
الجهة وبهذا الاعتبار فالحيثية المذكورة في الموضوع قد لا تكون من الأعراض

المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع العلم الإلهي الباحث عن أحوال الموجودات
المجردة هو الموجود من حيث أنه موجود بمعنى أنه يبحث عن العوارض التي تلحق
الموجود من حيث أنه موجود لا من حيث أنه جوهر أو عرض جسم أو مجرد وذلك
كالعلية والمعلولية والوجوب والإمكان والقدم والحدوث ونحو ذلك
ولا يبحث فيه عن حيثية الوجود إذ لا معنى لإثباتها للموجود وقد تكون من
الأعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع الطب بدن الإنسان من حيث
يصح ويمرض وموضوع الطبيعي الجسم من حيث يتحرك ويسكن والصحة والمرض من
الأعراض المبحوث عنها في الطب وكذا الحركة والسكون في الطبيعي وذهب المصنف
إلى أن الحيثية في القسم الأول جزء من الموضوع وفي الثاني بيان للأعراض الذاتية
المبحوث عنها في العلم إذ لو كانت جزءا من الموضوع كما في القسم الأول لما صح أن
يبحث عنها في العلم ويجعل من محمولات مسائله إذ لا يبحث في العلم عن أجزاء الموضوع
بل عن أعراضه الذاتية ولقائل أن يقول لا نسلم أنها في الأول جزء من الموضوع بل قيد
لموضوعيته بمعنى أن البحث يكون عن الأعراض التي تلحقه من تلك الحيثية وبذلك
الاعتبار وعلى هذا لو جعلنا الحيثية في القسم الثاني أيضا قيدا للموضوع على ما هو
ظاهر كلام القوم لا بيانا للأعراض الذاتية على ما ذهب إليه المصنف لم يكن البحث
عنها في العلم بحثا عن أجزاء الموضوع ولم يلزمنا ما لزم المصنف من تشارك العلمين
في موضوع واحد بالذات والاعتبار نعم يرد الإشكال المشهور وهو أنه يجب
أن لا تكون الحيثية من الأعراض المبحوث عنها في العلم ضرورة أنها ليست مما يعرض
للموضوع من جهة نفسها وإلا لزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة أن ما به يعرض
الشيء للشيء لا بد وأن يتقدم على العارض مثلا ليس الصحة والمرض مما يعرض لبدن
الإنسان من حيث يصح ويمرض ولا الحركة والسكون مما يعرض للجسم من حيث
يتحرك ويسكن والمشهور في جوابه أن المراد من حيث إمكان الصحة والمرض والحركة
والسكون والاستعداد لذلك وهذا ليس من الأعراض المبحوث عنها في العلم
والتحقيق أن الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث في العلم عن أعراضه الذاتية
قيد بالحيثية على معنى أن البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية وبالنظر إليها

المبحوث

Copyright King Saud University

اى يلاحظ فى جميع المباحث هذا المعنى الكلى لا على معنى ان جميع العوارض المبحوث
عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية المبينة **قوله** ومنها ان
المشهور المبحث الثالث فى جواز تشارك العلوم المختلفة فى موضوع واحد بالذات
والاعتبار وكما خالف القوم فى جواز تعدد الموضوع لعلم واحد كذلك خالفهم فى
امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة وادعى جوازه بل وقوعه اما الجواز
فلانه يصح ان يكون لشى واحد اعراض ذاتية متنوعة اى مختلفة بالنوع يبحث
فى علم عن بعض انواعها وفى علم آخر عن بعض آخر فيتمايز العلمان بالاعراض المبحوث
عنها فان اتحد الموضوع وذلك لان اتحاد العلم واختلافه انما هو بحسب المعلومات
اعنى المسائل وكما يتحد المسائل باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع الى موضوع العلم
ويختلف باختلافها كذلك تتحد باتحاد محمولاتها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض
الذاتية للموضوع ويختلف باختلافها فكما اعتبر اختلاف العلوم باختلاف
الموضوعات يجوز ان يعتبر باختلاف المحمولات بان يوخذ موضوع واحد بالذات
والاعتبار ويجعل البحث عن بعض اعراضه الذاتية علما وعن البعض الاخر علما
اخر فلو كان علمان مشتركين فى الموضوع متمايزين بالمحمول واما الوقوع فلانهم
جعلوا اجسام العالم وهى البسايط موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع
علم السماء والعالم من حيث الطبيعة والحيثية فيهما بيان الاعراض الذاتية المبحوث
عنها لا جزء الموضوع والا لما وقع البحث عنها فى العلمين فموضوع كل منهما اجسام
العالم على الاطلاق الا ان البحث فى الهيئة عن اشكالها وفى السماء والعالم عن طبايعها
فهما علمان مختلفان باختلاف محمولات المسايل مع اتحاد الموضوع وعلم السماء والعالم
علم يعرف فيه احوال الاجسام التى هى اركان العالم وهى السموات وما فيها والعناصر
الاربعة وطبايعها وحركاتها وتعريف الحكمة فى صنعها وتنضيدها وهو من
اقسام العلم الطبيعى الباحث عن احوال الاجسام من حيث التغير وموضوعه
الجسم المحسوس من حيث هو معروض للتغير فى الاحوال والثبات فيها ويبحث
فيه عما يعرض له من حيث هو كذلك كما ذكره ابو على ولا يخفى ان الحيثية فى الطبيعى
مبحوث عنها وقد صرح بانها قيد العروض وههنا نظر اما اولا فلان هذا مبنى على ان



ذكر من دون الحيثية تارة جزء من الموضوع واخرى بيانا للمبحوث عنها وقد عرفت ما فيه واما
ثانيا فلانهم لما حاولوا معرفة احوال اعيان الموجودات وضعوا الحقايق انواعا
واجناسا وبحثوا عما احاطوا به من اعراضها الذاتية فحصلت لهم مسايل كثيرة متحدة
فى كونها بحثا عن احوال ذلك الموضوع وان اختلف محمولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار
علما واحدا يفرد بالتدوين والتسمية وجوزوا لكل احد ان يضيف اليه ما يطلع عليه
من احوال ذلك الموضوع فان المعتبر فى العلم هو البحث عن جميع ما يحيط به الطاقة
الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم الواحد الا ان يضع شيئا او
اشياء متناسبة فيبحث عن جميع عوارضه الذاتية ويطلبها ولا معنى لتمايز العلوم الا ان
هذا ينظر فى احوال شى وذلك فى احوال شى آخر مغاير له بالذات او بالاعتبار
بان يوخذ فى احد العلمين مطلقا وفى الآخر مقيدا او يوخذ فى كل منهما مقيدا بقيد آخر وتلك
الاحوال مجهولة مطلوبة والموضوع معلوم بين الوجود فهو الصالح سببا للتمايز
واما ثالثا فلانه ما من علم الا ويشتمل موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة فلكل
احد ان يجعله علوما متعددة بهذا الاعتبار مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب
علما ومن حيث الحرمة علما آخر الى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها
فعل المكلف فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف وتحقيق هذه المباحث فى كتاب
البرهان من منطق الشفاء **قوله** وانما قلنا استدل على ثبوت الاعراض الذاتية
المتنوعة لشى واحد بان الواحد الحقيقى الذى لا كثرة فى ذاته بوجه من الوجوه يتصف
بصفات كثيرة وان كان بعضها حقيقيا كالقدرة وبعضها اضافيا كالخلق وبعضها
سلبيا كالتجرد عن المادة والمتصف بصفات كثيرة متصف باعراض ذاتية متنوعة
ضرورة انه لا شى من تلك الصفات لاحقا له لجزء لعدم الجزء له ولا للمباين لامتناع
احتياج الواحد الحقيقى فى صفاته الى امر منفصل وكان ينبغى ان يتعرض لهذا ايضا وحينئذ
اما ان يكون كل منها لصفة اخرى فيلزم التسلسل فى المبادى اعنى الصفات التى كل منها
مبدأ لصفة اخرى وهو محال بالبرهان المذكور فى الكلام او يكون بعضها لذاته فيثبت
عرض ذاتى وحينئذ فالبعض الآخر لا يجوز ان يكون لجزئه لما مر فهو اما لذاته فيثبت
عرض ذاتى آخر وهو المطلوب او لغيره ولا يجوز ان يكون الغير مباينا لما مر بل يكون صفة

Copyright King Saud University

من صفاته ولا بد من ان ينتهي الى ما يكون لحوقه لذاته والا لزم التسلسل في المبادي فان قيل يجوز ان ينتهي الى العرض الذاتي الاول فلا يلزم تعدد الاعراض الذاتية ولو سلم فاللازم تعددها وهو غير مطلوب والمطلوب تنوعها وهو غير لازم قلنا اللاحق بواسطة العرض الذاتي الاول ايضا عرض ذاتي فيلزم التعدد والصفات المتعددة في محل واحد متنوعة لا محالة ضرورة ان اختلاف اشخاص نوع واحد من الصفات انما هو باختلاف المحال **قوله** ولانه يلزم عطف على مضمون الكلام السابق اي وان كان لغيره فهو باطل لانه يستلزم استكمال الواحد الحقيقي في صفاته بالغير وهو محال لانه يوجب النقصان في ذاته والاحتياج في كمالاته وفيه نظر لانه ان اريد الاستكمال بالامر المنفصل فظاهر انه غير لازم لجواز ان يكون لحوق البعض الاخر لصفته وان اريد اعم من المنفصل والصفة فلا نسلم ان احتياج بعض الصفات الى بعض يوجب النقصان في الذات كيف والخلق يتوقف على العلم والقدرة **قوله** فنضع تفريع على قوله فيبحث عن كذا وكذا يعني بسبب ان البحث في هذا الفن انما هو عن احوال الادلة والاحكام نضع الكتاب اي مقاصده على قسمين والا فبحث التعريف والموضوع ايضا من الكتاب مع انه خارج عن القسمين لكونه غير داخل في المقاصد والقسم الاول مرتب على اربعة اركان في الادلة الاربعة الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس تقديما للاقوى بالذات والشرف واما باب الترجيح والاجتهاد فكانه جعلهما تتمة وتذييلا لركن القياس **قوله الركن الاول في الكتاب** وهو في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله المثبت في المصاحف كما غلب في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة في عرف العام على المجموع المعين من كلام الله المقرو على السنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب واظهر فلذا جعل تفسيرا له حيث قيل الكتاب هو القرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول الينا نقلا متواترا بلا شبهة على ان القرآن تفسير للكتاب وما في الكلام تعريف للقرآن وتمييز له عما يشتبه به لا ان المجموع تعريف للكتاب للزوم ذكر المحدود في الحد ولان القرآن مصدر بمعنى المقروء ويشمل كلام الله وغيره على ما توهم البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان

صحيحا في اللغة والمشايخ وان كانوا لا يناقشون في ذلك الا انه لا وجه لحمل كلامهم على غير ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل ولازالة هذا الوهم صرح المصنف بحرف التفسير وقال اي القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم انما يبحثون عنه من حيث انه دليل على الحكم وذلك آية آية لا مجموع القرآن فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما ككونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر فاعتبر في تفسيره بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتابة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونهما في زمن النبي عليه السلام وبعضهم الانزال والكتابة والنقل لان المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبوة وهم انما يعرفونه بالنقل والكتابة في المصاحف ولا ينفك عنهما في زمانهم فهما بالنسبة اليهم من ابين اللوازم واوضحها دلالة على المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها اخذا من قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله والمصنف اقتصر على ذكر النقل في المصاحف تواترا لحصول الاحتراز بذلك عن جميع ما عدا القرآن لان سائر الكتب السماوية وغيرها والاحاديث الالهية او النبوية ومنسوخ التلاوة لم ينقل شيء منها بين دفتي المصحف لانه اسم لهذا المعهود المعلوم عند الناس حتى الصبيان والقراءات الشاذة لم تنقل بطريق التواتر بل بطريق الآحاد كما اختص بمصحف ابي والشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود فلا حاجة الى ذكر الانزال والاعجاز ولا الى تاكيد التواتر بقولهم بلا شبهة لحصول المقصود بدونها واما التسمية فالمشهور من مذهب ابي حنيفة رحمه الله على ما ذكر في كثير من كتب المتقدمين انها ليست من القرآن الا بما تواتر بعض آية من سورة النمل فقولهم بلا شبهة احتراز عنها الا ان المتاخرين ذهبوا الى ان الصحيح من المذهب انها في اوائل السور آية من القرآن انزلت للفصل بين السور لبيان انها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير انكار من السلف وعدم جواز الصلوة بها انما هو للشبهة في كونها آية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحائض انما هو على قصد التيمن والتبرك كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة وعدم تكفير من انكر كونها من القرآن في غير سورة النمل

Copyright King Saud University

انما هو لقوة شبهته في ذلك بحيث يخرج كونها من القرآن من جهة الوضوح الى جهة
الاشكال وبمثل هذا يمنع التكفير فان قيل فعلى ما اختاره المتأخرون هل بقي اختلاف
بين الفريقين قلنا نعم هي عند الشافعية مائة وبضع عشرة آية من السور كما ان قوله
فبأي آلاء ربكما تكذبان عدة آيات من سورة الرحمن وعند الحنفية آية واحدة من
القرآن كررت للفصل والتبرك وليست بآية من شيء من السور وجاز تكريرها
في اوائل السور لانها نزلت ونقلت لذلك بخلاف من اخذ يلحق بالمصحف آيات مكررة
مثل ان يكتب في اول كل سورة الحمد لله رب العالمين فانه يعد زنديقا او مجنونا فعلى ما
هو المناسب لغرض الاصولي يكون المراد بما نقل بين دفتي المصاحف ما يشمل
الكل والبعض الا انه ان ابقي على عمومه يدخل في الحد الحرف والكلمة من القرآن
ولا يسمى قرآنا في عرف الشرع وان خص بالكلام التام خرج بعض ما ليس بكلام تام مع انه يسمى
قرآنا ويحرم مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وعلى ما دل عليه سياق كلام المصنف
المراد بما نقل مجموع ما نقل لانه جعله تعريفا للمجموع الشخصي لا للمعنى الكلي فلا يرد عليه
الا انه لا يناسب غرض الاصولي فان قيل فيلزم عموم المشترك قلنا ليس معنى
كونه حقيقة في البعض كما انه حقيقة في الكل انه موضوع للبعض خاصة كما انه
موضوع للكل خاصة حتى يكون حمله على الكل والبعض من عموم المشترك بل هو
موضوع تارة للكل خاصة وتارة لما يعم الكل والبعض اعني المنقول في المصحف
تواترا فيكون حقيقة في الكل والبعض باعتبار وضع واحد ولا يكون من عموم المشترك
قوله فان تمام الجواب يتوقف على هذا تعني ان جعل التعريف المذكور تفسيرا
للفظ الكتاب او القرآن وتمييزا له عما يشتبه من الكتب او الكلام الازلي بحور في
معرفة المصحف الاكتفاء بالعرف او الاشارة ونحو ذلك ولا يلزم الدور وان
جعل تعريفا لماهية الكتاب او القرآن فلا بد من معرفة ماهية المصحف وهي موقوفة
على معرفة ماهية القرآن ضرورة انه لا معنى له الا ما كتب فيه القرآن فيلزم الدور
لا يقال لا دور انما يلزم اذا جعل تعريفا لماهية القرآن دون الكتاب لانا نقول
ماهية الكتاب هي بعينها ماهية القرآن لما مر من انهما اسمان لشيء واحد فتوقف
المصحف على ماهية القرآن توقفه على ماهية الكتاب وبهذا ظهر ان تفسير المصحف

فان قيل فالكتاب بالمعنى
الثاني هل يصح تفسيره
بالقرآن قلنا نعم على ان
يكون القرآن اسما حقيقة
في البعض كما هو حقيقة في الكل

بما جمع فيه الوحي المتلو لا يدفع الدور لانه ايضا مرادف للكتاب والقرآن فالمصنف
صرح بانه ليس تعريفا للماهية سواء عرف به الكتاب او القرآن اشارة الى انه لا يرد الدور
بين الصورتين ثم قال وانما يلزم الدور ان اريد تعريف ماهية القرآن اشارة الى ان
ماهية الكتاب هي ماهية القرآن فذكر احدهما مغن عن الآخر فان قيل نفسر المصحف
بما جمع فيه الصحائف مطلقا على ما هو موضوع اللغة ونخرج منسوخ التلاوة عن التعريف
بقيد التواتر فلا دور قلنا عدول عن الظاهر الى الخفي وعن الحقيقة الى المجاز العرفي
فلا يحسن في التعريفات فان قيل تعريف الاصولي انما هو للمفهوم الكلي الصادق
على المجموع وعلى كل بعض ومعرفة المصحف انما يتوقف على القرآن بمعنى المجموع الشخصي
وهو معلوم معهود من الناس يحفظونه ويتدارسونه عليهم فلا دور قلنا لو سلم موقوفية
المجموع الشخصي لحقيقته بدون معرفة المفهوم الكلي فمبنى كلام المصنف على ان التعريف للمجموع
الشخصي دون المفهوم الكلي قوله بل تشخيصه اي تمييزه بخواصه فان كلمة اي يطلب بها تمييز الشيء
عما يخصه شخصا كان او غيره قوله يطلق على الكلام الازلي كما في قوله صلى الله عليه وسلم القرآن
كلام الله تعالى غير مخلوق الحديث وهي صفة قديمة منافية للسكوت والآفة ليست من جنس
الحروف والاصوات لا يختلف الامر والنهي والاخبار ولا يتعلق بالماضي والحال
والاستقبال الا بحسب التعلقات والاضافات كالعلم والقدرة وهذا الكلام
اللفظي الحادث المؤلف من الاصوات والحروف القائمة بمحالها يسمى كلام الله والقرآن
على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم الا ان الاحكام لما كانت في نظر الاصولي
منوطة بالكلام اللفظي دون الازلي جعل القرآن اسما له واعتبر في تفسيره ما يميزه
عن المعنى القديم لا يقال التمييز يحصل بمجرد ذكر النقل فلا حاجة الى باقي القيود
لانا نقول التعريف وان كان للتمييز لا بد وان يساوي المعرف فذكر باقي القيود
لتحصل المساواة قوله على ان الشخصي لا يحد لان معرفته لا تحصل الا بتعيين
مشخصاته بالاشارة ونحوها كالتعبير عنه باسم العلم والحد لا يفيد ذلك
لان غايته الحد التام وهو انما يشتمل على مقومات الشيء دون مشخصاته ولقائل
ان يقول الشخص مركب اعتباري هو مجموع الماهية والتشخص فلم لا يجوز ان يحد
بما يفيد معرفة الامرين لا يقال التعريف المركب الاعتباري لفظي والكلام في الحد الحقيقي

عبارة عن كونه مشتملا على ... غاية الامر ان ما يصدق
عليه الوحي المتلو يسمى بالكتاب
والقرآن ...

Copyright © King Saud University

لانا نقول لو سلم ذلك فمجموع القرآن مركب اعتباري لا محالة فحينئذ لا حاجة الى
سائر المقدمات والى ما ذكر في تشخصيته من التكلفات وقد قال ان اقتصر في تعريف
الشخص على مقومات الماهية لم يختص بالشخص ولم يفد التميز الذي هو اقل مراتب التعريف
وان ذكر معه العرضيات ايضا لم يجد وام صدقها لامكان زوالها فلا يكون حدا
وقد نظر الجواز ان يذكر معها العرضيات المشخصة وعند زوالها يزول المحدود ايضا
اعني ذلك الشخص فلا يضر عدم صدق الحد بل يجب والحق ان الشخصي يمكن ان يحد بما يفيد
امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود الخارجي لا بما يفيد تعينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين
كثيرين بحسب العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير **قوله** على ان الحق هذا وهو ان القرآن
عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع بان ما يقرأه
كل واحد منا هو القرآن المنزل على النبي عليه السلام بلسان جبريل صلوات الله عليه
ولو كان عبارة عن ذلك المشخص القائم بلسان جبريل لكان هذا مماثلا له لا عينه ضرورة
ان الاعراض تتشخص بمحالها فتتعدد بتعدد المحال وكذا الكلام في كل كتاب
او شعر ينسب الى احد فانه اسم لذلك المؤلف المخصوص سواء قرأه زيد او عمرو
او غيرهما واذا تحققت فالعلوم ايضا من هذا القبيل فان النحو عبارة عن القواعد
المخصوصة سواء علمها زيد او عمرو فالمعتبر في جميع ذلك هو الوحدة في عين المحال
فعلى هذا التقدير الحق وهو ان القرآن ليس اسما للشخصي الحقيقي القائم بلسان جبريل خاصة
يكون لقوله على ان الشخصي لا يحد نابيان احدهما ان الشخصي الحقيقي لا يقبل الحد لانه
لا يمكن معرفته الا بالاشارة ونحوها فكذا القرآن لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفة
حقيقته الا بان يقرأ من اوله الى آخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب
وثانيهما ان يكون اصطلاحا على تسمية مثل هذا المؤلف الذي لا يتعدد الا بتعدد المحال شخصا
ويحكم بانه لا يقبل الحد لامتناع معرفة حقيقته الا بالاشارة اليه والقراءة
من اوله الى آخره ولا يخفى ان الكلام في تعريف الحقيقة واما اذا قصد التمييز فهو
ممكن بان يقال القرآن هو المجموع المنقول بين دفتي المصاحف تواترا كما تعالى
الكشاف هو الكتاب الذي صنفه جار الله الزمخشري في تفسير القرآن والنحو
علم يبحث عن احوال الكلم اعرابا وبناء **قوله** فان الاعراض تنتهي اي تبلغ بواسطة

المشخصات حدا لا يمكن تعددها الا بتعدد المحال كقول امرئ القيس قفا نبك
من ذكرى حبيب ومنزل الى آخر القصيدة فانه بواسطة مشخصاته من التأليف
المخصوص من الحروف والكلمات والابيات والهيئة الحاصلة بالحركات والسكنات
بلغ حدا لا يمكن تعدده الا بتعدد اللافظ ايضا لم يصر شخصا حقيقيا لا يتعدد اصلا
فالمصنف اصطلح على تسمية مثل هذا المؤلف شخصا قبل ان ينضاف اليه التشخص ويصير شخصا حقيقيا
**قوله** وقد عرفه ابن الحاجب ظاهر تعريفه المجموع الشخصي دون المفهوم الكلي
الا ان يقال المراد بسورة من جنسه في البلاغة والفصاحة وعلى التقديرين لزوم الدور
ممنوع لانا لا نسلم توقف معرفة مفهوم السورة على معرفة القرآن بل هو بعض مترجم
مميز اوله وآخره توقيفا من كلام منزل قرآنا كان او غيره بدليل سور الانجيل والزبور
ولهذا احتاج الى قوله بسورة منه اي من ذلك الكلام المنزل فافهم **قوله** وتورد
ابحاثه اي بيان اقسامه واحواله المتعلقة بافادة المعاني واثبات الاحكام فالكلام في
تعريفه خارج عن ذلك والمراد بالابحاث المتعلقة بافادة المعنى ما له مزيد تعلق
بافادة الاحكام ولم يتبين في علم العربية مستوفى كالخصوص والعموم والاشتراك
ونحو ذلك لا كالاعراب والبناء والتعريف والتنكير وغير ذلك من مباحث
العربية وان تعلقت بافادة المعاني لان المراد ما يتعلق بافادة الكتاب المعنى
وهذه تعم الكتاب وغيره لانا نقول وكذلك المباحث الموردة في الباب الاول
بل الثاني ايضا ولهذا قيل كان الاصح ان تؤخر عن الكتاب والسنة الا ان نظم الكتاب
لما كان متواترا محفوظا كانت مباحث النظم به اليق والصق فذكر عقيبه
**قوله** لما كان القرآن يريد ان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى
واستعمال فيه ودلالة عليه فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه
له فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثاني وان كان باعتبار دلالته
فان كان عند ظهور والخفاء فهو الثالث والا فهو الرابع وجعل فخر الاسلام
هذه الاقسام اقسام النظم والمعنى وجعل الاقسام الخارجة من التقسيمات
الثلث الاول صفة للفظ واما الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع فجعلها انا ان
الاستدلال بالعبارة وبالاشارة وبالدلالة وبالاقتضاء وتارة الاستدلال

بالعباره وبالاشاره والثابت بالدلاله وبالاقتضاء تارة الوقوف بعباره النص
واشارته ودلالته واقتضايه وذكر في تفسيرها ما هو صفه للمعنى كالثابت
بالنظم مقصودا وغير مقصود والثابت بمعنى النظم والثابت زياده على النص شرطا
لصحته فذهب بعضهم الى ان اقسام التقسيم الرابع اقسام للمعنى والبواقي للنظم
وبعضهم الى ان الدلاله والاقتضا اقسام للمعنى والبواقي للنظم وصرح المصنف
بان الجميع اقسام اللفظ بالنسبة الى المعنى اخذا بالحاصل وميلا الى الضبط فاقسام
التقسيم الرابع هو الدال بطريق العباره والاشاره والدلاله والاقتضاء
وعدم الالتفات الى العبارات واختلافها من داب المشايخ وعلى ما ذكر من تقسيم
اللفظ بالنسبه الى المعنى يحمل قولهم اقسام النظم والمعنى كما قالوا القرآن هو النظم
والمعنى جميعا وارادوا انه النظم الدال على المعنى للقطع بان كونه عربيا مكتوبا
في المصاحف منقولا بالتواتر صفه للفظ الدال على المعنى لا لمجموع اللفظ والمعنى
وكذا الاعجاز يتعلق بالبلاغه وهي من الصفات الراجعه الى اللفظ باعتبار افادته
المعنى فانه اذا قصدت تاديه المعنى بالتركيب حدثت اغراض مختلفه تقتضي اعتبار
كيفيات وخصوصيات في النظم ان روعيت على ما ينبغي بقدر الطاقه صار الكلام
بليغا واذا بلغ في ذلك حدا يمتنع معارضته صار معجزا فالاعجاز صفه النظم باعتبار
افادته المعنى لا صفه النظم والمعنى وقد يقال ان معنى القرآن نفسه ايضا معجز
لان الاطلاع عليه خارج من طوق البشر كما قيل ان تفسير الفاتحة اوقار
من العلم والجواب ان هذا ايضا من اعجاز النظم فانه يحتمل من المعاني ما لا يحتمله
كلام آخر ومقصود المشايخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعا رفع التوهم الناشي
من قول ابي حنيفة رحمه الله بجواز القراءه بالفارسية في الصلوة ان القرآن عنده
اسم للمعنى خاصة قوله المراد من النظم هنا اللفظ لا يقال النظم على ما فسره
المحققون هو ترتيب الالفاظ مترتبه المعاني متناسقه الدلالات على وفق
ما يقتضيه العقل لا توالها في النطق وضم بعضها الى بعض كيف اتفق وهو
الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار حتى لو قيل قفا نبك من ذكرى حبيب نبك قفا
من حبيب ذكرى كان لفظا لا نظما لانا نقول هو يطلق في هذا المقام على المفرد

حيث نقسم الى الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك فالمراد به اللفظ لا غير اللهم
الا ان يقال المراد باقسام النظم الاقسام المتعلقه بالنظم بان يقع صفه لمفرداته
والالفاظ الواقعه فيه لا صفه للنظم نفسه اذ الموصوف بالخاص والعام والمشترك
ونحو ذلك عرفا هو اللفظ دون النظم فان قيل كما ان اللفظ يطلق على الرمي فكذا
النظم على الشعر فينبغي ان يحترز عن اطلاقه قلنا النظم حقيقه في جمع اللولو
في السلك ومنه نظم الشعر واللفظ حقيقه في الرمي ومنه اللفظ بمعنى التكلم
فاوثر النظم رعايه للادب واشارة الى تشبيه الكلمات بالدرر قوله بل
اعتبر المعنى لان مبنى النظم على التوسعه والمعنى هو المقصود لا سيما في حالة المناجاة
فرخص ابو حنيفه في اسقاط لزوم النظم ورخصة الاسقاط لا تختص بالعذر وذلك فيمن لا
يتهم بشيء من البدع وقد تكلم بكلمة او اكثر غير ماوله ولا محتمله للمعاني وقيل
من غير اختلال النظم حتى تبطل بقراءة التفسير اتفاقا وقيل من غير تعمد
والا كان مجنونا فيداوى او زنديقا فيقتل فان قيل ان كان المعنى قرآنا يلزم
عدم اعتبار النظم في القرآن وعدم صدق الحد على المنقول بين دفتي المصاحف
تواترا عليه وان لم يكن النظم مرعيا منقولا في المصاحف تقديرا وان لم يكن تحقيقا
او حمل قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر على وجوب رعايه المعنى دون اللفظ لدليل
لاح له فان قيل فعلى الاول يلزم في الآية الجمع بين الحقيقه والمجاز اذ القرآن
حقيقه في النظم العربي المنقول مجاز في غيره قلنا ممنوع لجواز ان يراد
الحقيقه ويثبت الحكم في المجاز بالقياس او دلالة النص نظرا الى ان المعتبر هو
المعنى على ما سبق قوله بغير العربيه اشاره الى ان الفارسيه وغيرها سواء
في ذلك وقيل الخلاف في الفارسيه لا غير قوله حتى لو قرآيه اشاره
الى انه لا يجوز الاعتياد والمداومة على القراءة بالفارسيه للجنب والحائض
بل للمتطهر ايضا فان قيل المتاخرون على انه يجب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسيه
ويحرم لغير المتطهر مس مصحف كتب بالفارسيه فقد جعل النظم عفوا ما في
ذلك ايضا فلا يصح قوله خاصه قلنا بنى كلامه على راي المتقدمين فانه لا نص عنهم
في ذلك والمتاخرون بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن المقصود اعني المعنى

**قوله** لكن الاصح انه رجع الى قولهما على ما روى نوح ابن ابي مريم عنه قال فخر
الاسلام لان ما قاله يخالف كتاب الله ظاهرا حيث وصف المنزل بالعربي وقال
ابو اليسر هذه مسئلة مشكلة لا يتضح لاحد ما قاله ابو حنيفة وقد صنف الكرخي
فيها تصنيفا طويلا ولم يأت بدليل شاف **قوله** باعتبار وضعه بيان للتقسيمات الاربع
اجمالا وفي لفظ ثم دلالة على ترتيبها على الوجه المذكور لان السابق في الاعتبار هو
وضع اللفظ للمعنى ثم استعماله فيه ثم ظهور المعنى وخفاؤه من اللفظ المستعمل فيه
وبعد ذلك البحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل هو فيه ظاهرا كان او
خفيا وفخر الاسلام قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه عن اللفظ على
التقسيم باعتبار استعماله في المعنى نظرا الى ان التصرف في الكلام نوعان تصرف
في اللفظ وتصرف في المعنى والاول مقدم ثم الاستعمال مرتب على ذلك حتى كانه
لوحظ اولا المعنى ظهورا وخفاء ثم استعمل اللفظ فيه فاللفظ بالنسبة الى
المعنى ينقسم بالتقسيم الاول عند القوم الى الخاص والعام والمشترك
والماول لانه ان دل على معنى واحد فاما على الانفراد وهو الخاص او على الاشتراك
من الافراد وهو العام وان دل على معان متعددة فان ترجح البعض على الباقي
فهو المأول والا فهو المشترك والمصنف اسقط المأول عن درجة الاعتبار
وادرج الجمع المنكر وبالتقسيم الثاني الى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية
لانه ان استعمل في موضوعه فحقيقة والا فمجاز وكل منهما ان ظهر مراده فصريح
وان استتر فكناية وبالتقسيم الثالث الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم
والى مقابلاتها لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل اولا فان احتمل فان كان
ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر والا فالنص وان لم يحتمل فان قبل
النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير
الصيغة وهو الخفي او لنفسها فان امكن ادراكه بالتامل فهو المشكل والا فان
كان البيان مرجوا فيه فهو المجمل والا فالمتشابه وبالتقسيم الرابع الى
الدال بطريق العبارة وبطريق الاشارة وبطريق الدلالة وبطريق الاقتضاء
لانه ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فعبارة والا فاشارة وان لم

يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدلالة والا فالاقتضاء
والعمدة في ذلك الاستقراء الا ان هذا اوجه ضبط فان قلت من حق الاقسام
التباين والاختلاف وهو منتف في هذه الاقسام ضرورة صدق بعضها على بعض كما لا يخفى
قلت هذه تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة فلا يلزم التباين والاختلاف
من جميع اقسامها بل بين الاقسام الخارجة من تقسيم تقسيم وهذا كما يقسم الاسم
تارة الى المعرب والمبني وتارة الى المعرفة والنكرة مع ان كلا منها اما معرب او
مبني على انه لو جعل الجميع اقساما متقابلة لكفى فيها الاختلاف بالحيثيات
والاعتبارات كما في اقسام التقسيم الاول فان لفظ العيون مثلا عام من حيث
تناول جميع افراد الباصرة ومشترك من حيث الوضع للباصرة وغيرها وكذا
التقسيم الثاني **قوله** وهذا ما قال عبر فخر الاسلام عن التقسيم الاول بقوله
في وجوه النظم صيغة ولغة فقيل الصيغة واللغة مترادفان والمقصود
تقسيم النظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع والاقرب
ما ذكره المصنف وهو انه عبارة عن الوضع لان الصيغة هي الهيئة العارضة
للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة
هي اللفظ الموضوع والمراد ههنا مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرينة
انضمام الصيغة اليها والواضع كما عين حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص عين
هيئته بازاء معنى المضي فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع المادة والهيئة فعبر بذكرهما
عن وضع اللفظ وعبر عن التقسيم الثاني بقوله في وجوه استعمال ذلك
النظم وجريانه في باب البيان اي في طريق استعماله وانه في الموضوع له فيكون
حقيقة او في غيره فيكون مجازا وفي طريق جريان النظم في بيان المعنى واظهاره
من انه بطريق الوضوح فيكون صريحا او بطريق الاستتار فيكون كناية وعن
الثالث بقوله في وجوه البيان بذلك النظم اي طرق اظهار المعنى ومراتبه
وعن الرابع بقوله في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني اي معرفة
طرق اطلاع السامع على مراد المتكلم ومعاني الكلام بانه يطلع عليه من طريق
العبارة او الاشارة او غيرهما **قوله** التقسيم الاول اللفظ الموضوع اما ان يكون

Copyright King Saud University

في عدد معين بحسب دلالة اللفظ او لا فان لم يكن محصورا

وضعه لكثير او لواحد والاول اما ان يكون وضعه للكثير بوضع كثير او لا فان كان
بوضع كثير فهو المشترك والا فاما ان لا يكون الكثير محصورا فان كان اللفظ مستغرقا
جميع ما يصلح له من آحاد ذلك الكثير فهو العام والا فهو الجمع المنكر ونحوه وان كان
محصورا فهو من اقسام الخاص والثاني وهو ما يكون وضعه لواحد شخصي او نوعي
او جنسي ايضا من اقسام الخاص فينحصر اللفظ بهذا التقسيم في المشترك والعام
والخاص والواسطة بينهما فالمشترك ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير ومعنى الكثير
ما يقابل الواحد لا ما يقابل القلة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط وهذا
التعريف شامل للاسماء التي وضعت اولا للمعاني الجنسية ثم نقلت الى المعاني
العلمية لمناسبة اولا لمناسبة بل لجميع الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة
في اصطلاح لمعنى وفي اصطلاح آخر لمعنى آخر كالزكوة والفعل والدوران
ونحو ذلك وليست من المشترك على ما صرح به البعض والعام لفظ وضع
وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا
يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة واما بالنسبة الى افراد معنى
واحد له كالعيون لافراد العين الجارية فهو عام مندرج تحت الحد والاقرب
ان يقال هذا القيد للتحقيق والايضاح لان المشترك بالنسبة الى معانيه
المتعددة ليس بمستغرق على ما سيجي فان قيل المراد بالاستغراق اعم من ان يكون
على سبيل الشمول كما في صيغ الجموع واسمائها مثل الرجال والقوم او على سبيل
البدل كما في مثل من دخل داري اولا فله كذا والمشترك يستغرق معانيه على سبيل
البدل قلنا حينئذ يدخل في حد العام النكرة المثبتة فانها تستغرق كل
فرد على سبيل البدل فان قيل ليست موضوعة للكثير قلنا الوسلم فانما
يصلح جوابا عن النكرة المفردة دون الجمع المنكر فانه يستغرق الآحاد على
سبيل البدل عند القائلين بعدم عمومه ايضا والمراد بالوضع للكثير الوضع
لكل واحد من وحدان الكثير او لامر يشترك فيه وحدان الكثير او لمجموع وحدان
الكثير من حيث هو المجموع فيكون كل من الوحدان بعض الموضوع له او جزئيا من
جزئياته او جزءا من اجزائه وبهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك والعام





واسماء العدد فان قيل فيندرج فيه مثل زيد وعمرو ورجل وفرس ايضا لانه موضوع
للكثير بحسب الاجزاء قلنا المعتبر هو الاجزاء المتفقة في الاسم كآحاد المائة
فانها تناسب جزئيات المعنى الواحد المتحدة بحسب ذلك المفهوم فان قيل النكرة
المنفية عام ولم توضع للكثير قلنا الوضع اعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت
من استعمالهم النكرة المنفية ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق
لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الآحاد في المفرد وعن الجموع في الجمع
لا نفي العموم وهذا معنى الوضع النوعي لذلك وكون عمومها عقليا ضروريا
بمعنى ان انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافي ذلك لا يقال النكرة
المنفية مجاز والتعريف للعام الحقيقي لانا نقول لا نسلم انها مجاز كيف ولم تستعمل
الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي وهو فرد مبهم وقد صرح المحققون من شارحي
اصول ابن الحاجب بانها حقيقة ومعنى كون الكثير غير محصور ان لا يكون في اللفظ
دلالة على انحصاره في عدد معين والا فالكثير المتحقق محصور لا محالة لا يقال
المراد بغير المحصور ما لا يدخل تحت الضبط والعد بالنظر اليه لانا نقول
حينئذ يكون لفظ السموات موضوعا لكثير محصور ولفظ الف الف
موضوعا لكثير غير محصور والامر بالعكس ضرورة ان الاول عام والثاني اسم
عدد لا يقال هذا القيد مستدرك لان الاحتراز عن اسماء الاعداد حاصل
بقيد الاستغراق لما يصلح ضرورة ان لفظ المائة انما يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنها
المائة من الآحاد لانا نقول المراد بالصلوح صلوح اسم الكل لجزئياته او الكل
لاجزائه فاعتبر الدلالة مطابقة او تضمنا وبهذا الاعتبار صار صيغ الجموع
واسماؤها مثل الرجال والمسلمين والرهط والقوم بالنسبة الى الآحاد مستغرقة
لما يصلح له فدخلت في الحد وقوله مستغرق مرفوع صفة لفظ ومعنى استغراقه
لما يصلح له تناوله له دفعة بحسب الدلالة **قوله** والا فجمع منكرا المعتبر في العام
عند فخر الاسلام وبعض المشايخ هو انتظام جمع من المسميات باعتبار امر
يشترك فيه سواء وجد الاستغراق اولا فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستغرقا
اولا والمصنف لما اشترط الاستغراق على ما هو اختيار المحققين فالجمع المنكر يكون

Copyright © King Saud University

واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه وعاماً عند من يقول
باستغراقه وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع في قوله والا فجمع منكراً الجمع الذي
دل قرينته على عدم استغراقه مثل رايت اليوم رجالا وفي الدار رجال الا ان هذا غير مختص
بالجمع المنكر بل كل عام مقصور على البعض بدليل العقل او غيره كذلك فان يكون واسطة
جمعا منكرا او نحوه على مقتضى عبارة المصنف لدخوله في قوله وان لم يستغرق فجمع
منكر ونحوه وفساده بين قوله اوباعتبار النوع كرجل وفرس اشارة
الى ان النوع في عرف الشرع قد يكون نوعا منطقيا كالفرس وقد لا يكون كالرجل
فان الشرع يجعل الرجل والمراة نوعين مختلفين نظرا الى اختصاص الرجل باحكام
مثل النبوة والامامة والشهادة في الحدود والقصاص وغير ذلك قوله ثم
المشترك ذكر فخر الاسلام وغيره ان اقسام النظم صيغة ولغة اربعة
الخاص والعام والمشترك والماول وفسر الماول بما ترجح من المشترك
بعض وجوهه بغالب الراي فاورد عليه ان الماول قد لا يكون من المشترك وترجحه
قد لا يكون بغالب الراي كما ذكر في الميزان ان الخفي والمشكل والمشترك
والمجمل اذا لحقها البيان بدليل قطعي سمي مفسرا واذا زال خفاؤها بدليل فيه
شبهة كخبر الواحد والقياس سمي ماولا واجيب عن الاول بان ليس
المراد تعريف مطلق الماول بل الماول من المشترك لانه الذي من اقسام
النظم صيغة ولغة وعن الثاني بان غالب الراي معناه الظن الغالب
سواء حصل من خبر الواحد والقياس او التامل في الصيغة كما في ثلثة قروء
ومعنى كونه من اقسام النظم صيغة ولغة ان الحكم بعد التاويل مضاف الى
الصيغة وقيل المراد بغالب الراي التامل والاجتهاد في نفس الصيغة
وقيد بالاشتراك والترجح بالاجتهاد والتامل في نفس الصيغة ليتحقق
كونه من اقسام النظم صيغة ولغة فان المشترك موضوع لمعان متعددة
يحتمل كلا منها على سبيل البدل فاذا حمل على احدها بالنظر في الصيغة اي اللفظ
الموضوع لم يخرج عن اقسام النظم صيغة ولغة اي وضعا بخلاف ما اذا حمل
عليه بقطعي فانه يكون تفسيرا لا تاويلا او بقياس او خبر واحد فانه لا يكون ايضا

الاعتبار

الاعتبار من اقسام النظم صيغة ولغة وكذا اذا لم يكن مشتركا بل خفيا
او مجملا او مشكلا فازيل خفاؤه بقطعي او ظني قوله وايضا الاسم الظاهر
فقد يدلك لان المضمر خارج عن الاقسام وكذا اسم الاشارة فكانه اراد
ما ليس بمضمر ولا اسم اشارة والصفة بمقتضى هذا التقسيم اسم مشتق
يكون معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فالضارب لفظ
مشتق من الضرب معناه معنى الضرب مع الفاعل والمضروب معناه
الضرب مع المفعول وهذا معنى قولهم ما دل على ذات مبهمة ومعنى معين
يقوم بها واحترز بقوله مع وزن المشتق عن اسم الزمان والمكان والالة
ونحو ذلك من المشتقات اذ ليس معنى المقتل هو القتل مع المفعل ومعنى
المفتاح هو الفتح مع المفعال اذ التعبير عما يصدر عنه الفعل او يقع عليه
بالفاعل او المفعول شايع بخلاف التعبير عن المكان والالة بالمفعل
والمفعال ولقائل ان يقول هذا التفسير لا يصدق على صفة لا تكون على
وزن الفاعل والمفعول لان التعبير عما يقوم به المعنى انما يكون بالفاعل
او المفعول لا بالافعل والفعلان والمستفعل والمفعلل ونحو ذلك
فليس معنى الاسود والافضل مثلا هو السواد والفضل مع الافعل ولا معنى
العطشان هو العطش مع الفعلان ولا معنى الخبير هو الخبر به مع الفعيل
ولا معنى المستخرج والمدحرج هما الاستخراج والدحرجة مع المستفعل
والمفعلل وان منع ذلك يمنع خروج اسم المكان والالة للقطع بان
القول بان معنى المقتل هو القتل مع المفعل ليس بابعد من القول بان
الاسود معناه السواد مع الافعل والمدحرج معناه الدحرجة مع المفعلل
قوله وهما اي العلم واسم الجنس اما مشتقان كحاتم ومقتل ولا يصلح التمثيل ومقبل لعله
بنحو ضارب لانه جعل الصفة قسيما لاسم الجنس والا كزيد ورجل
والاشتقاق يفسر تارة باعتبار العلم فيقال هو ان تجد بين اللفظين تناسبا في اصل
المعنى والتركيب فترد احدهما الى الاخر فالمردود مشتق والمردود اليه مشتق
منه وتارة باعتبار العمل فيقال هو ان تاخذ من اللفظ ما يناسبه في حروفه

Copyright King Saud University

الاصول وترتيبها فجعله دالا على معنى يناسب معناه فالماخوذ مشتق
والماخوذ منه مشتق منه ولا يخفى ان العلم لا يكون مشتقا باعتبار المعنى العلمي
بل باعتبار المعنى الاصلي المنقول عنه فالمشتق حقيقة هو اسم الجنس
لا غير **قوله** اذا ريد به المسمى بلا قيد فمطلق مشعر بان المراد في المطلق
نفس المسمى دون الفرد وليس كذلك للقطع بان المراد بقوله تعالى فتحرير رقبة
تحرير فرد مراد به المفهوم غير مقيد بشيء من العوارض **قوله** فهي ما وضع لما كان
الخارج من الجنس بعض انواع النكرة وهو ما يستعمل في الفرد دون نفس المسمى
وفي مقابلته بعض اقسام المعرفة وهو المعهود واورد تعريفي النكرة والمعرفة على ما
يشمل الاقسام كلها **قوله** عند الاطلاق للسامع قيد لزم التعيين وعدمه
والاحسن ما قيل ان المعرفة ما وضع ليستعمل في شيء بعينه والنكرة ما وضع
ليستعمل في شيء لا بعينه والمعتبر في التعيين وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة
اللفظ ولا عبرة بحالة الاطلاق دون الوضع ولا بما عند السامع دون المتكلم
على ما ذهب اليه المصنف لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا
للسامع ايضا الا انه ليس بحسب دلالة اللفظ **قوله** اعلم انه يجب ان يعلم
ان تباين الاقسام المذكورة ليس بحسب الذات بل بحسب الحيثيات والاعتبارات
والحيثيات قد لا تتنافى فبان كالوضع الكثير للمعنى الكثير ووضع واحد لافراد
معنى واحد كما في لفظ العيون فانه عام من حيث انه وضع وضعا واحدا لافراد
العين الجارية ومشترك من حيث انه وضع وضعا كثيرا للعين الجارية والعين
الباصرة والشمس والذهب وغير ذلك وقد يتنافى كالوضع للكثير غير محصور
والوضع لواحد او لكثير محصور فاللفظ الواحد لا يكون عاما وخاصا باعتبار الجنسين
لان الجنسين متنافيان لا يجتمعان في لفظ واحد وما ذكر من ان النكرة الموصوفة
خاص من وجه عام من وجه فصحح جوابه **قوله فصل** لما فرغ عن الكلام
في نفس النظم اورد فصولا في الاحكام المتعلقة بالاقسام ١ في حكم
الخاص ٢ في حكم العام ٣ في قصر العام ٤ في الفاظ العام ٥ في المطلق والمقيد ٦
في المشترك قد علم مما سبق ان الخاص لفظ وضع لواحد او لكثير محصور وضعا

ودفع كلامه ما ينافي الفرد اذ المسمى كما يطلق على المفهوم الكلي يطلق على الفرد الذي يصدق عليه الكلي ٥

هذا غاية ما تكلفت لتقرير هذا التقسيم وتيسير اقسامه والكلام بعد موضع نظر صح

واحدا

واحدا واشرنا الى ان لفظ المماثلة ايضا موضوع لواحد بالنوع كالرجل والفرس
الا ان المصنف جعله قسيما له نظرا الى اشتمال معناه على اجزاء متفقة فاحتج في
التعريف الى كلمة او وذكر فخر الاسلام ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد
على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد فقيل المراد بالمعنى مدلول
اللفظ واحترز بقيد الوحدة عن المشترك وبقيد الانفراد عن العام ولم يخرج
التثنية لانه اراد بالانفراد عدم المشاركة بين الافراد وقد تم التعريف
بهذا الا انه افرد خصوص العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام تنبيها على كمال
مغايرته لخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصه بحيث لا شركة في مفهومه
اصلا ولا يخفى ما في هذا من التكلف وقيل المراد بالمعنى ما يقابل العين كالعلم
والجهل وهذا تعريف لقسمي الخاص الاعتباري والحقيقي تنبيها على جريان الخصوص
في المعاني والمسميات بخلاف العموم فانه لا يجري في المعاني وهذا وهم اذ ليس
المراد بعدم جريان العموم في المعاني انه مختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع
بان مثل لفظ العلوم والحركات عام بل المراد ان المعنى الواحد لا يعم متعددا واعترض
ايضا بانه اذا كان تعريفا لقسمي الخاص كان الواجب ان يورد كلمة او دون الواو
ضرورة ان المحدود ليس مجموع القسمين وجوابه ان المراد ان هذا بيان للتمييز
على وجه يوجد منه تعريف قسمي الخاص بدليل انه ذكر كلمة كل والخاص اسم
لكل من القسمين لا لاحد القسمين على ان الواو قد يستعمل بمعنى او وقيل المراد ان
لفظ الخاص مقول بالاشتراك على معنيين احدهما الخاص مطلقا والاخر خاص
الخاص اعني الاسم الموضوع للمسمى المعلوم المعين المشخص **قوله** يوجب
الحكم بثبوت اسنادا ما لو الحظ على ما ذكر في مثل زيد عالم ان زيدا خاص فيوجب الحكم بثبوت العلم
له وكذا عالم ولو فسرنا الحكم الشرعي بناء على ان الكلام في خاص الكتاب المتعلق بالاحكام
لم يبعد فان قيل الموجب للحكم هو الكلام لا زيدا و عالم قلنا كانه اراد انه دخل
في ذلك وعبارتهم في هذا المقام ان الخاص يتناول مدلوله قطعا ويقينا لما اريد به من الحكم
الشرعي كلفظ الثلثة في ثلثة قروء يتناول الاحاد المخصوصة قطعا اي اجماعا ما اريد به
من تعلق وجوب التربص به **قوله** قطعا اي على وجه يقطع الاحتمال الناشي عن

Copyright King Saud University

احتمال
دليل وسيجي في اخر التقسيم ان القطع يطلق على نفي الاحتمال اصلا وعلى نفي الا
الناشي عن دليل وهذا اعم من الاول لان الاحتمال الناشي عن دليل
احص من مطلق الاحتمال ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم ولذا قال والمراد
ههنا المعنى الاعم **قوله** ففي قوله تعالى ثلثة قروء بيان لتفريعات على ان
موجب الخاص قطعي تقريرا الاول ان القرء ان حمل على الطهر بطل موجب
الثلثة اما بالنقصان عن مدلولها ان اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق واما
بالزيادة ان لم تعتبر وهو ظاهر فان قيل كلاهما جائز اما النقصان فكما في اطلاق الاشهر على
شهرين وبعض في قوله تعالى الحج اشهر معلومات واما الزيادة فيلزمكم من حمل القرء على الحيض
فيما اذا طلقها في الحيض فانه لا تعتبر تلك الحيضة فالواجب ثلث حيض وبعض اجيب
عن الاول بان الكلام في الخاص واشهر ليس كذلك بل هو عام او واسطة وعن الثاني بانه
وجب تكميل الحيضة الاولى بالرابعة فوجبت بتمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تقبل التجزية
ومثله جائز في العدة كما في عدة الامة فانها على النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرءين
ضرورة وليس الواجب عند الشافعي رضي الله عنه ثلثة اطهار غير الطهر الذي وقع فيه الطلاق
حتى يتاتى له مثل ذلك وايضا الظاهر حمل الكلام على الطلاق المشروع الواقع في الطهر لانه
المقصود بنظر الشرع في بيان ما يتعلق به من الاحكام ويعرف حكم غير المشروع بدلالة
نص او اجماع وكان قوله والطلاق المشروع هو الذي يكون في ذلك الطهر اشارة الى هذا
وعلى اصل الاستدلال منع لطيف وهو انا لا نسلم اذا لم يعتبر الطهر الذي وقع
فيه الطلاق كان الواجب ثلثة اطهار وبعضا بل الواجب بالشرع لا يكون الا الاطهار
الثلثة الكاملة ويلزم مضي البعض الذي وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار انه
مما وجب بالعدة لكنه لا يفيد الشافعي رحمه الله لانه لا يقول بوجوب ثلثة اطهار
كاملة غير ما وقع فيه الطلاق نعم يفيد ابا حنيفة رحمه الله في دفع ما يورد من
المعارضة بوجوب ثلث حيض وبعض فيما اذا طلقها في الحيض **قوله** على ان
بعض الطهر جواب سوال توجيهه انا لا نسلم انه اذا اعتبر الطهر الذي وقع فيه
الطلاق كان الواجب طهرين وبعضا لا ثلثة وانما يلزم ذلك لو كان الطهر اسما لمجموع ما
يتخلل بين الدمين وهو ممنوع بل هو اسم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة مثلا

وتوجيه الجواب على ما ذكره القوم ان الطهر ان كان اسما للمجموع فقد ثبت ما ذكرنا
سالما عن المنع وان لم يكن لزم انقضاء العدة بطهر واحد بل اقل ضرورة اشتماله على ثلثة
اطهار واكثر باعتبار الساعات وعلى ما ذكره المصنف انه ان لم يكن اسما للمجموع لم يبق
فرق بين الاول والثالث في صحة الاطلاق على البعض فيلزم انقضاء العدة بمضي
شي من الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه وليس كذلك فان قيل الطهر
حالة مستمرة لا يدخل تحت العدد الا باعتبار انقطاعه بالحيض كسائر الامور المستمرة
مثل القيام والقعود فانها لا تتصف باسماء الاعداد الا عند انقطاعها بالاضداد
وكون كل بعض من تلك الحالة المستمرة طهرا لا يستلزم كونه طهرا واحدا فعلى
هذا لا يلزم انقضاء العدة بطهر واحد وانما يلزم ذلك لو كان كل بعض منه طهرا
واحدا ولا يلزم عدم الفرق بين الاول والثالث بل الفرق ظاهر لان البعض
من الاول قد انقطع بالحيض فيكون واحدا بخلاف البعض من الثالث فانه لا يكون
طهرا واحدا ما لم ينقطع قلنا دخول الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتهائها
يتوقف على ابتدائها كما لا يتصف اول النهار بكونه يوما واحدا فكذلك اخره فان
جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على
البعض من الثالث بمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذلك وان ادعى جواز
الاول دون الثاني لم يكن بد من البيان **قوله** وقوله تعالى فان طلقها ذكر فخر
الاسلام من فروع العمل بالخاص ان الخلع طلاق لا فسخ عملا بقوله تعالى الطلاق
مرتان الى قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وان الطلاق بعد الخلع مشروع عملا بالفاء
في قوله فان طلقها الا ان كون الاول من هذا الباب ليس بظاهر فلهذا اقتصر المصنف
على الثاني مشيرا في اثنائه الى تحقيقه الاول وتحقيقه ان الله تعالى ذكر الطلاق المعقب
للرجعة مرتين مرة بقوله والمطلقات يتربصن الى قوله وبعولتهن احق بردهن ومرة بقوله
الطلاق مرتان فامساك بمعروف اي التطليق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق
دون الجمع كذا قيل نظرا الى ظاهر عبارة المصنف وليس بمستقيم لان قوله والمطلقات يتربصن
الى اخره بيان لوجوب العدة وقوله الطلاق مرتان كلام مبتدا لبيان كيفية الطلاق ومشروعيته
وذكر الطلاق الفرد بدون ما يدل على تعدد وترتب لا يقتضي تعدده حتى يكون قوله

فان طلقها بيانا للثالثة بل الصواب ان قوله مرتين قيد للطلاق لا للذكر اي
انه تعالى ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان اي ثنتان
بدليل قوله ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين فانه صريح في انه اراد بالمرتين
التطليقتين ثم ذكر افتداء المراة بقوله فان خفتم اي علمتم او ظننتم ايها الحكام
ان لا يقيما اي الزوجان حدود الله اي حقوق الزوجية فلا جناح عليهما
اي فلا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على المراة فيما افتدت به نفسها وفي تخصيص فعل
المراة في الافتداء تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لانه تعالى لما جمعهما
في قوله الا يقيما ثم خص جانب المراة مع انها لا تتخلص بالافتداء الا بفعل الزوج
كان بيانا بطريق الضرورة ان فعل الزوج هو الذي تقرر فيما سبق وهو الطلاق
فكان هذا بيانا لنوعي الطلاق اعني بغير مال وبمال وهو الافتداء وصار
كالتصريح بان فعل الزوج في الخلع وافتداء المراة طلاق لا فسخ كما ذهب اليه
الشافعي رضي الله عنه فيما روي عنه وان كان الصحيح من مذهبه انه طلاق
لا فسخ والا يلزم ترك العمل بهذا البيان الذي هو في حكم المنطوق وهو الذي عبر عنه
فخر الاسلام بترك العمل بالخاص والمصنف بالزيادة على الكتاب ثم قال
فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا على مال او بدونه فدل على مشروعيته بعد
الخلع عملا بموجب الفاء قوله فساد التركيب هو ترك العطف على الاقرب
الى الابعد مع توسط الكلام الاجنبي فان قيل اتصال الفاء بقوله الطلاق
مرتان هو قول عامة المفسرين ويدل عليه كلام المصنف ايضا حيث قال
فان طلقها اي بعد المرتين فكيف حكم بفساده قلنا الحكم بالفساد انما هو على تقدير
ان يكون قوله ولا يحل لكم الى آخره كلاما معترضا مستقلا واردا في بيان الخلع
غير منصرف الى الطلقتين المذكورتين واما على ما ذهب اليه المصنف وعامة
المفسرين ودل عليه سياق النظم وهو ان الافتداء منصرف الى الطلقتين
والمعنى لا يحل لكم ان تاخذوا في الطلقتين شيئا الا ان يخافا الا يقيما حدود الله فان
خافا ذلك فلا اثم في الافتداء والاخذ فلا فساد لان اتصاله بقوله الطلاق
مرتان هو معنى اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج عن الطلقتين فكانه قال

فان طلا



فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احديهما خلع وافتداء وبهذا اندفع
اشكالان احدهما لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين عملا بموجب
الفاء في قوله تعالى فان خفتم الا يقيما حدود الله الآية الثاني لزوم تربيع
الطلاق بقوله فان طلقها لترتبه على الخلع المرتب على الطلقتين وذلك لان الخلع
ليس بمرتب على الطلقتين بل مندرج فيهما والمذكور عقيب الفاء ليس نفس الخلع بل انه
على تقدير الخوف لا جناح في الافتداء لكن يرد اشكالان احدهما ان لا يكون المراد بقوله
الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعي على ما هو جوابه لان الخلع طلاق بائن وثانيهما
ان لا يصح التمسك بالآية في ان الخلع طلاق وانه يلحقه الصريح لان المذكور هو الطلاق
على مال لا الخلع واجيب عن الاول بان كونه رجعيا انما هو على تقدير عدم الاخذ
وعن الثاني بان الآية نزلت في الخلع لا الطلاق على مال وقد يجاب بان الطلاق
على مال اعم من الخلع لانه قد يكون بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع وفيه
نظر اذ لم يقع نزاع الخصم الا في ان ما يكون بصيغة الخلع طلاق على مال حتى لو سلم
ذلك لم يصح نزاعه في انه طلاق وانه يلحقه صريح الطلاق فان قيل الفاء في الآية
لانه لو سلم للصحة المتنازع فيه فلا يصح نزاع في كلا الامرين
لمجرد العطف من غير تعقيب ولا ترتيب والا لزم من اثبات مشروعية الطلقة
الثالثة وجوب التحليل بعدها من غير سبق الافتداء والطلاق على المال
الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالفاء في قوله فان طلقها قلنا لو سلم فبالاجماع
والخبر المشهور كحديث العسيلة لا يقال الترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب
في الحكم لانا نقول الفاء للترتيب في الوجود والا فالترتيب في الذكر حاصل في جميع
حروف العطف واعلم ان هذا البحث مبني على ان يكون التسريح باحسان اشارة
الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روي عن النبي صلى الله
عليه وسلم فلا بد ان يكون قوله تعالى فان طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى انه اذا ثبت
انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان اختار
التسريح فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره ولا دلالة في الآية على جواز شرعية
الطلاق عقيب الخلع قوله ان تبتغوا مفعول له اي بين لكم ما يحل مما حرم ارادة
ان تبتغوا النساء بالمهور ويجوز ان يكون بدلا مما وراء ذلكم والابتغاء هو الطلب بالعقد

لا بالاجارة والمتعة لقوله تعالى غير مسافحين والمراد العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس
العقد الفاسد اجماعا بل يتراخى الى الوطي قوله والخلاف هنا في مسألة المفوضة
من التفويض وهو التسليم وترك المنازعة استعمل في النكاح بلا مهر او على ان لا مهر لها لكن
المفوضة التي نكحت نفسها بلا مهر لا يصح محلا للخلاف لان نكاحها غير منعقد عند الشافعي
رحمه الله بل المراد من المفوضة هي التي اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر او
على ان لا مهر لها فزوجها وقد يروى المفوضة بفتح الواو وعلى ان الولي زوجها بلا مهر
وكذا الامة اذا زوجها سيدها بلا مهر قوله الباء لفظ خاص يعني انه حقيقة في
الالصاق مجاز في غيره ترجيحا للمجاز على الاشتراك قوله قد علمنا ما فرضنا المشهور ان الفرض حقيقة في القطع وقد يستعمل في الايجاب الاية
على المؤمنين في الازواج والاماء من النفقة والكسوة والمهر بقرينة تعديته بعلى
وعطف ما ملكت ايمانهم على الازواج مع ان الثابت في حقهن ليس بمقدر في الشرع
وذهب الاصوليون الى ان الفرض لفظ خاص حقيقة في التقدير بدليل غلبة
استعماله فيه شرعا قال تعالى فرض النفقة اي قدرها او تفرضوا لهن فريضة اي
تقدروا وفرضناها اي قدرناها ومنه الفرائض للسهام المقدرة مجاز في غيره دفعا
للاشتراك وتعديته بعلى لتضمين معنى الايجاب وقوله وما ملكت ايمانهم معناه
وما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم على ان الفرض هنا بمعنى الايجاب ولما كان هذا
مخالفا لتصريح الائمة بانه حقيقة في القطع لغة وفي الايجاب شرعا عدل
المصنف عن ذلك وقال خص فرض المهر اي بتقديره بالشارع وتحقيقه ان اسناد الفعل
الى الفاعل حقيقة في صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث اشتماله
على الاسناد خاصا في ان مقدر المهر هو الشارع على ما هو وضع الاسناد وهذا
تدقيق منه الا انه سوقف على كون الفرض هنا بمعنى التقدير دون الايجاب قوله
وهما مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان هما مسئلتان خالف فيهما الشافعي ابا حنيفة
محتجا بان فيما ذهب اليه ترك العمل بالخاص بتقريرا الاولى ان لفظ حتى في قوله
تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره خاص في الغاية واثر الغاية في انتهاء
ما قبلها لا في اثبات ما بعدها فوطي الزوج الثاني يكون غاية للحرمة السابقة
لا مثبتا لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية

وللمفوضة بكسر الواو وبفتحها معا في الاول هي التي فوضت امرها الى من يزوجها بلا ذكر مهر او على ان لا مهر وعلى الثاني هي التي فوض الولي امرها الى الزوج كذا في الكو بحر

عن المحرمات كما في الصوم ينتهي حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالاباحة
الاصلية فوطي الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من طلقات الزوج الاول اذا
كانت ثلثا لثبوت الحرمة بها ولا يهدم ما دون الثلث اذ لا يثبت الحرمة به ولا
تصور لغاية الشي قبل وجود اصله ففي القول بانه يهدم ما دون الثلث
ايضا كما هو مذهب ابي حنيفة رحمه الله بناء على ان وطي الزوج الثاني مثبت لحل
جديد ترك العمل بالخاص وجوابه ان المراد بالنكاح ههنا العقد بدليل اضافته
الى المراة واشتراط الدخول انما يثبت بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة
حيث قال لا حتى تذوق وفي جعل الذوق غاية لعدم العود فاذا وجد يثبت العود
وهو حادث لا سبب له سوى الذوق فيكون الذوق هو المثبت للحل وبقوله
عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له جعل الزوج الثاني محللا اي مثبتا للحل ففي
ما دون الثلث يكون الزوج الثاني متمما للحل الناقص بطريق الاولى والثانية
ان في قوله تعالى فالسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لفظ القطع خاص في
الابانة عن الشيء من غير دلالة على ابطال العصمة ففي القول بان القطع يوجب
ابطال العصمة الثابتة للمال قبل القطع حتى لا يجب الضمان بهلاكه او استهلاكه
كما هو مذهب ابي حنيفة رحمه الله ترك العمل بالخاص وجوابه ان انتفاء الضمان
ثبت بقوله جزاء فان الجزاء المطلق في معرض العقوبات ما يجب حقا لله تعالى
خالصا فيجب ان يكون الجناية واقعة على حقه تعالى ومن ضرورته تحويل العصمة
التي هي محل الجناية الى الله تعالى عند فعل القطع حتى يصير المال في حق العبد
ملحقا بما لا قيمة له كالعصير اذا تخمر وفي المسئلتين اعتبارات سوالا وجوابا
اعرضنا عنها مخافة التطويل قوله فصل حكم العام عند عامة الاشاعرة التوقف
حتى يقوم دليل عموم او خصوص وعند البلخي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في
الجنس والثلثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في
جميع ما يتناوله من الافراد قطعا ويقينا عند مشايخ العراق وعامة المتاخرين
وظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي والمختار عند مشايخ سمرقند
حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد

Copyright © King Saud University

اي ابتداء والقياس واستدل على مذهب التوقف ثانيا ببيان ان مثل هذه الالفاظ
التي ادعي عمومها مجمل واخرى ببيان انه مشترك اما الاول فلان اعداد الجمع مختلفة
غير اولوية للبعض ولانه يؤكد بكل واجمعين مما يفيد بيان الشمول والاستغراق
فلو كان للاستغراق لما احتيج اليه فيحمل على البعض وليس بمعلوم فيكون مجملا واما الثاني فلانه يطلق على
الواحد والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بين الواحد والكثير فقوله وانه يؤكد
عطف على قوله لاختلاف اعداد الجمع فيكون دليلا آخر على الاجمال ويحتمل ان
يكون عطفا على قوله لانه مجمل فيكون دليلا على مذهب التوقف والجواب عن الاول
انه يحمل على الكل احترازا عن ترجيح البعض بلا مرجح فلا اجمال وعن الثاني انا لتأكيد دليل
العموم والاستغراق والا لكان تأسيسا لا تأكيدا صرح به ائمة العربية وعن
الثالث ان المجاز راجح على الاشتراك فيحمل عليه للقطع بانه حقيقة في الكثير على ان كون
الجمع مجازا في الواحد مما اجمع عليه ائمة اللغة والمراد بالجمع ههنا ما يعم صيغة الجمع
كالرجال واسم الجمع كالناس وكان ابو سفيان واعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
يوم احد ان يوافيه العام المقبل ببدر الصغرى فلما دنا الموعد رغب وندم وجعل
لنعيم بن مسعود الاشجعي عشرا من الابل على ان يخوف المؤمنين فهم الذين قال لهم الناس
اي نعيم بن مسعود ان الناس اي اهل مكة قد جمعوا اي الجيش لكم اي لقتالكم قوله
لانه المتيقن استدل على المذهب الثاني بانه لا يجوز اخلاء اللفظ من المعنى والواحد
في الجنس والثلاثة في الجمع هو المتيقن لانه ان اريد الاقل فهو عين المراد وان اريد ما فوقه
فهو داخل في المراد فيلزم ثبوته على التقدير بخلاف الكل فانه مشكوك اذ ربما كان المراد
هو البعض والجواب انه اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل ولو سلم فالعموم ربما
كان احوط فيكون ارجح ولا يخفى ان التوضيح بقوله لفلان علي دراهم مبني على تقدير
كون الجمع المنكر عاما قوله لان العموم استدل على المذهب المختار بالمعقول
والاجماع اما المعقول فلان العموم معنى ظاهر يعقله الاكثر وتمس الحاجة الى
التعبير عنه فلا بد ان يوضع له لفظ بحكم العادة ككثير من المعاني التي وضع لها الالفاظ لظهورها
والحاجة الى التعبير عنها فقوله لا بد ان يكون لفظ يدل عليه يعني بالوضع ليثبت
كونه عاما وفيه نظر لان المعنى الظاهر قد يستغني عن الوضع له خاصة بالمجاز او الاشتراك او نحو

وعلى ان الاقل في جمع الكثرة ايضا هو الثلاثة على خلاف ما صرح في دليل الاجمال ح



علم ان هذا الحد وذا لا يجوز نعم ثبات انه بقرينة الاستعمال بلا قرينة

ذلك لخصوص الروائح والطعوم التي اكتفي في التعبير عنها بالاضافة كرائحة
المسك على ان هذا اثبات الوضع بالقياس واما الاجماع فلانه ثبت من الصحابة
وغيرهم الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلك وذاع من غير نكير فان قيل
فهم ذلك بالقرائن قلنا فتح هذا الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم
ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن فان قيل لنا لم ينقلوا نص الواضع بل اخذوا
الاكثر من تتبع موارد الاستعمال قوله وحرمتهما اي الجمع بينهما وطيا آية
اخرى وهي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين عطفا على المحرمات السابقة قبل ذلك
بطريق الدلالة لان الجمع بين الاختين لما حرم نكاحا وهو سبب مفض الى الوطي
فلان يحرم وطيا بملك اليمين اولى فاعترض بان هذا لا يعارض النص المبيح
لانه بطريق العبارة واجيب بانه قد خص من المبيح الامة المجوسية
والاخت من الرضاعة واخت المنكوحة فلم يبق قطعيا فعارضه النص المحرم
وان كان بطريق الدلالة فاشار المصنف الى ان تحريم الاختين وطيا بملك
اليمين ثبت ايضا بالعبارة لان قوله ان تجمعوا في معنى مصدر معرف بالاضافة
او اللام اي جمعكم او الجمع بين الاختين سواء كان في النكاح او في الوطي بملك اليمين
قوله في مقدار ما يتناوله الآيتان لان اولات الاحمال لا تتناول المتوفى عنها
زوجها الغير الحامل والذين يتوفون اي ازواج الذين يتوفون لا تتناول
الحامل المطلقة فقوله واولات الاحمال باعتبار ايجاب عدة الحامل المطلقة
بوضع الحمل لا يكون ناسخا وقوله والذين يتوفون باعتبار ايجاب عدة غير الحامل
باربعة اشهر وعشرا لا يكون منسوخا قوله لكن عند الشافعي رحمه الله قد سبق
ان القائلين بان العام يوجب الحكم فيما يتناوله منهم من ذهب الى انه موجب ظني
ومنهم من ذهب الى انه قطعي بمعنى انه لا يحتمل الخصوص احتمالا ناشئا عن
الدليل تمسك الفريق الاول بان كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شائع
فيه كثير بمعنى ان العام لا يخلو عنه الا قليلا بمعونة القرائن كقوله تعالى ان الله
بكل شيء عليم ولله ما في السموات وما في الارض حتى صار بمنزلة المثل انه ما من
عام الا وقد خص منه البعض وكفى بهذا دليلا على الاحتمال وهذا خلافا لما

الخاص المجاز فانه ليس بشايع في الخاص شيوع التخصيص في العام بل لا معنى لاحتمال
المجاز عند عدم القرينة لان وجود القرينة المانعة من ارادة الموضوع له ماخوذ
في تعريف المجاز ولما كان المختار عند المصنف ان موجب العام قطعي استدل على اثباته
اولا وعلى بطلان مذهب المخالف ثانيا واجاب عن تمسكه ثالثا اما الاول
فتقريره ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما ثابتا بذلك اللفظ عند اطلاقه
حتى يقوم الدليل على خلافه والعموم مما وضع له اللفظ فكان لازما قطعا حتى يقوم
دليل الخصوص كالخاص يثبت مسماه قطعا حتى يقوم دليل المجاز واما الثاني فتقريره
انه لو جاز ارادة بعض مسميات العام من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة
لان كل ما وقع في كلام العرب من الالفاظ العامة يحتمل الخصوص فلا يستقيم ما
يفهمه السامعون من العموم وعن الشرع لان عامة خطابات الشرع عامة فلو جوزنا
ارادة البعض من غير قرينة لما صح منا فهم الاحكام بصفة العموم ولما استقام
منا الحكم بعتق جميع عبيد من قال كل عبد لي فهو حر وهذا يؤدي الى التلبيس
على السامع وتكليفه المحال فان قيل لما لم يكلفنا الله تعالى ما ليس في الوسع سقط
اعتبار الارادة الباطنة في حق العمل ولزمنا العمل بالعموم الظاهر لكنها بقيت في
حق العلم فلم يلزمنا الاعتقاد القطعي ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر
لا يرتفع الامان قلنا لما كان التكليف بحسب الوسع وليس في وسعنا الوقوف
على الباطن لم يعتبر الارادة الباطنة في حقنا لا علما ولا عملا واقيم السبب
الظاهر مقام الباطن تيسيرا وبقي ما يفهم من العموم الظاهر قطعيا وقد
يقال ان العلم عمل القلب وهو الاصل ولما لم تعتبر الارادة الباطنة في
حق التبع وهو العمل فاولى ان لا تعتبر في حق الاصل وهو العلم وفيه نظر
لانه منتقض بخبر الواحد والقياس ولان عدم اعتبارها في حق التبع احتياط وذلك
في العمل دون العلم ولان الاصل اقوى من التبع فيجوز ان لا يقوى مثبت التبع
على اثبات الاصل واما الثالث وهو الجواب عن تمسك المخالف فقد ذكر على
وجه يستتبع الجواب عن استدلال القائلين بالتوقف في العموم بانه يؤكد
بكل واجمعين وتقريره انه ان اريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال

فهو لا ينافي القطع بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال الناشي عن الدليل كما ان الخاص
قطعي مع احتماله المجاز كذلك فيؤكد العام بكل واجمعين ليصير محكما ولا يبقى
فيه احتمال التخصيص اصلا كما يؤكد الخاص في مثل جاءني زيد نفسه او عينه
لدفع احتمال المجاز بان يجيء رسوله او كتابه وان اريد بانه يحتمل التخصيص احتمالا
ناشيا عن الدليل فهو ممنوع **قوله** لان التخصيص شايع فيه وهو دليل
الاحتمال قلنا لا نسلم ان التخصيص الذي يورث الشبهة والاحتمال شايع
بل هو في غاية القلة لانه انما يكون بكلام مستقل موصول بالعام على ما سياتي وفيه
نظر لان مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل
او بمستقل موصولا او متراخيا ولا شك في شيوعه وكثرته بهذا المعنى واذا
وقع النزاع في اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل او بالمستقل المتراخي
فله ان يقول قصر العام على بعض المسميات شايع فيه فيورث الشبهة في تناول
الحكم لجميع الافراد في العام سواء ظهر له مخصص او لا يتصور دليلا على احتمال
الاقتصار على البعض فلا يكون قطعيا والمصنف توهم ان مراد الخصم ان التخصيص شايع
في العام فيورث الشبهة في تناوله لجميع ما بقي بعد التخصيص كما هو المذهب
في العام الذي خص منه البعض ولهذا قال لا نسلم ان التخصيص الذي يورث
شبهة في العام شايع بلا قرينة وقد عرفت ان المراد ان التخصيص اي القصر على البعض شايع
كثير في العمومات بالقرائن المخصصة فيورث شبهة البعضية في كل عام فيصير
ظنيا في الجميع وح لا ينطبق الجواب المذكور عليه اصلا ولا يكون لقوله
بلا قرينة معنى ثم لا يخفى ان قوله وان كان المخصص هو الكلام فان كان متراخيا
لا نسلم انه مخصص لا يستقيم الا ان اريد بالمخصص الاول ما اراده الخصم وح
لا فائدة في منع كونه مخصصا بالمعنى الآخر الاخص **قوله** واذا ثبت هذا
اي كون العام قطعيا عندنا خلافا للشافعي رحمه الله فان تعارض الخاص والعام
بان يدل احدهما على ثبوت الحكم والآخر على انتفائه فاما ان يعلم تاخر احدهما عن
الآخر اولا فان لم يعلم جاز ان يكون احدهما في الواقع ناسخا للآخر او الآخر منسوخا للتقدم
وانما قيدنا بالجواز لاحتمال ان يكون الخاص في الواقع موصولا بالعام فيكون مخصصا

Copyright © King Saud University

لا ناسخا واذا حمل على المقارنة فعند الشافعي رحمه الله يخص العام بالخاص لانه
ظني والخاص قطعي فلا يثبت حكم التعارض وعندنا يثبت حكم التعارض في القدر
الذي يتناوله الخاص والعام جميعا لا في القدر الذي تفرد العام بتناوله فان حكمه ثابت
بلا معارض ويسمى حكم تعارض التنصيص عند الجهل بالتاريخ مثال ذلك قوله
تعالى والذين يتوفون منكم وقوله تعالى واولات الاحمال على راي علي رضي الله عنه
فيثبت حكم التعارض في الحامل المتوفى عنها زوجها لا في الحامل المطلقة اذ لا يتناولها
الاول ولا في غير الحامل المتوفى عنها زوجها اذ لا يتناولها الثاني فان قيل
كل من الايتين عام قلنا المراد بالخاص ههنا الخاص بالنسبة الى العام بان يتناول
بعض افراده لا كلها سواء كان خاصا في نفسه او عاما مثبتا ولا لشيء آخر فيكون العموم
والخصوص من وجه كما في هذا المثال او غير متناول فيكون العموم والخصوص
مطلقا كما في اقتلوا الكافرين ولا تقتلوا اهل الذمة وان علم التاريخ فالمتاخر
اما العام واما الخاص فعلى الاول العام ناسخ للخاص وعلى الثاني الخاص مخصص
للعام ان كان موصولا به وناسخ في قدر ما يتناوله العام ان كان متراخيا كما في الايتين
على راي ابن مسعود فان قوله تعالى واولات الاحمال متراخ عن قوله والذين
يتوفون منكم حيث انه عام من وجه خاص من وجه يكون مثالا لمتاخر العام عن
الخاص وعكسه ويكون ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون في حق الحامل المتوفى
زوجها فان قلت انتساخ الخاص بالعام المتاخر ينبغي ايضا ان يتقيد بقدر ما يتناوله
لان ذلك الخاص يجوز ان يتناول افرادا لا يتناولها العام فلا نسخ في حقها كما في
قوله تعالى والذين يتوفون في حق غير الحامل قلت هو من هذه الحيثية يكون
عاما لا خاصا وانما يكون خاصا من حيث تناوله لبعض افراد العام فالخاص المتقدم
ينسخ بالعام في حق كل ما تناوله من حيث انه خاص فلا حاجة الى التقييد وانما يحتاج
الى ذلك اذا عبر عنه بالعام فانه انما يكون من حيث تناوله للخاص المتاخر وغيره قوله
حتى لا يكون تفريع على جعل الخاص المتراخي ناسخا لا مخصصا يعني يكون العام
فيما لم يتناوله الخاص قطعيا لا ظنيا كما اذا كان الخاص المتاخر موصولا به على ما
سيجي قوله فصل قصر العام على بعض ما يتناوله تخصيص عند الشافعية واما





عند الحنفية ففيه تفصيل وهو اما ان يكون بغير مستقل او بمستقل والاول
ليس بتخصيص بل ان كان بالا واخواتها فاستثناء وان كان بان وما يؤدي مؤداها فشرط
والا فان كان بالى وما يفيد معناها فغاية والا فصفة نحو في الغنم السائمة
الزكوة او غيرها نحو جاء القوم اكثرهم فعلم انه لا ينحصر في الاربعة والثاني هو
التخصيص سواء كان بدلالة اللفظ او العقل او الحس او العادة او نقصان بعض
الافراد او زيادته وفسر غير المستقل بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما
بنفسه لا يقال انه غير شامل للشرط المتقدم على الجزاء والاستثناء المقدم على
المستثنى منه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وما جاءني الا زيدا احد لتعلقهما باخر
الكلام لا بصدره ولا للوصف بالجملة نحو لا تكرم رجلا ابوه جاهل والاستثناء مثل
ليس زيدا ولا يكون زيدا لانه كلام تام لانا نقول المراد بصدر الكلام ما هو متقدم في
الاعتبار سواء تقدم في الذكر او تاخر ولا يخفى انه لا بد من اعتبار الشيء اولا ثم اخراج
البعض منه او تعليقه او قصره على بعض التقادير والمراد بالكلام الغير التام ما لا يفيد
المعنى لو ذكر منفردا والجملة الوصفية والاستثناء مثل ليس زيدا ولا يكون زيدا
كذلك لاحتياجها الى مرجع الضمير فان قلت لا معنى للقصر الا ثبوت الحكم للبعض
ونفيه عن البعض وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف المذهب قلت
بل المراد ههنا ان يدل على الحكم في البعض ولا يدل في البعض الآخر لا نفيا ولا اثباتا
حتى لو ثبت ثبت بدليل آخر ولو انعدم انعدم بالعدم الاصلي وبهذا يخرج الجواب
عن اشكال آخر وهو ان كون الشرط للقصر على بعض التقادير انما هو مذهب الشافعي
رضي الله عنه وعند ابي حنيفة رضي الله عنه مجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب
للحكم على تقدير وساكت عن ساير التقادير حتى ان مجرد الجزاء عنده ليس في انت طالق
وليس هو موجبا للحكم على جميع التقادير فالشرط تعليقا وقصرا على البعض كما هو
مذهب الشافعي رضي الله عنه وجواب آخر وهو انه لولا الشرط لافاد الكلام
الحكم على جميع التقادير فحين علق بالشرط لم يفد ذلك فكانه قصره على البعض وكذا
الكلام في الاستثناء على ما سيجي فان قيل جعل المستقل ههنا مخصصا من غير فرق
بين المتراخي وغيره وقد سبق ان المتراخي نسخ لا تخصيص قلنا التخصيص قد يطلق على

Copyright King Saud University

ما يتناول الفسخ ولا يقيّد بعدم التراخي ولهذا يقال النسخ تخصيص وقد يطلق على ما يقابله وهو المقيّد بعدم التراخي والقول بان التخصيص لا يطلق الا على غير التراخي يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الآيات بالبعض مع التراخي **قوله** واما الحسّ فيه تسامح لان المدرك بالحسّ هو ان له كذا وكذا واما انه ليس له غير ذلك فانما هو بالعقل لا غير وفي التمثيل بقوله تعالى واوتيت من كل شيء ردّ على من زعم ان التخصيص لا يجري في الخبر كالنسخ واما العادة فلو حلف لا ياكل راسًا فالراس وان كان مستعملا عرفا في رأس كل حيوان الا انه معلوم عادة انه غير مراد اذ لا يدخل فيه عادة راس العصفور والجراد فيخص بما يكون متعارفا ان يكبس في التنانير ويباع مشويًّا وباعتبار ان العادة يحسب الازمنة والامكنة خصّه ابو حنيفة رحمه الله اولا براس البقر والغنم والابل وثانيا براس البقر والغنم وهما براس الغنم خاصة **قوله** ويسمّى مشككا يعني اللفظ الموضوع لمعنى لا يستوي فيه جميع افراده بل يختلف بالشدة والضعف كالمملوك في القن والمكاتب او بالاولوية او بالتقدم والتاخر كالوجود في الواجب والممكن يسمى مشككا لانه يشكّل الناظر انه من قبيل المشترك او المتواطي اعني ما وضع لمعنى واحد يستوي فيه الافراد فلو قال كل مملوك لي فهو حرّ لا يدخل فيه المكاتب لنقصان الملك فيه لانه مملوك رقبة لا يدا حتى يكون احق بمكاسبه ولا يملك المولى اكسابه ولا وطي المكاتبة بخلاف المدبّر وام الولد فان قيل فكيف يتادّى الكفارة بالمكاتب دون المدبّر وام الولد قلنا لان ذلك باعتبار الرقّ وهو في المكاتب كامل لانه عبد ما بقي عليه درهم والكتابة محتملة للفسخ واشتراط الملك انما هو بقدر ما يصح به التحرير وهو حاصل بخلاف المدبّر وام الولد فان الرق فيهما ناقص لان ما ثبت فيهما من جهة العتق لا يحتمل الفسخ ولو حلف لا ياكل فاكهة ولا نيّة له لم يحنث باكل العنب والرطب والرمان عند ابي حنيفة رضي الله عنه لان كلا منها وان كان فاكهة لغة وعرفا الا ان فيه معنى زائدا على التفكه اي التلذذ والتنعم وهو الغذائية وقوام البدن به فبهذه الزيادة تخصّ عن مطلق الفاكهة **قوله** ففي غير المستقل واختلفوا

اختلافه

بعض العلم

في العام الذي اخرج منه البعض هل هو حقيقة في الباقي ام مجاز فالجمهور على انه مجاز وقالت الحنابلة حقيقة وقال ابو بكر الرازي حقيقة ان كان الباقي غير محصور اي له كثرة يعسر العلم بقدرها والا فمجاز وقال ابو الحسين البصري حقيقة ان كان بغير مستقل من شرط او صفة او استثناء او غاية ومجاز ان كان بمستقل من عقل او سمع وقال القاضي عبد الجبار حقيقة ان كان بشرط او صفة لا استثناء وغيره وقيل حقيقة ان كان بدليل لفظي اتصل او انفصل وقال امام الحرمين حقيقة في تناوله ومجاز في الاقتصار عليه واختار المصنف انّ اخراج البعض ان كان بغير مستقل فصيغة العام حقيقة في الباقي وان كان بمستقل فهي في الباقي مجاز من حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث التناول له اما الاول فلان اللفظ الذي اخرج منه البعض باستثناء او صفة او شرط او غاية موضوع للباقي مثلا اذا قال عبيده احرار الا سالما فالعبيد المخرج منه سالم موضوع للباقي وفيه نظر لانه ان اراد الوضع الشخصي بمعنى انه وضع هذا اللفظ للمجموع عند الاطلاق وللباقي عند اقترانه بالاستثناء ونحوه فهو ممنوع والا لكان مشتركا وسيجيء في فصل الاستثناء ان المستثنى منه متناول للمجموع وانما الاستثناء يمنع دخول المستثنى في الحكم وان اراد الوضع النوعي بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا قرن بالاستثناء ونحوه يكون معناه الباقي فاللفظ لا يصير بهذا حقيقة لان المجاز ايضا كذلك على ما سيجيء وقد صرّح في بحث الاستثناء بان الذاهبين الى ان المستثنى منه مستعمل في الباقي والاستثناء قرينة على ذلك قائلون بانه مجاز فيه واما الثاني فلانه موضوع الكل فاذا اخرج منه البعض بقي مستعملا في الباقي وهو غير الموضوع له فيكون مجازا من حيث الاقتصار على البعض الا انه متناول للباقي كما كان متناولا له قبل التخصيص ولم يتغير التناول وانما طرأ عدم ارادة البعض وهو لا يوجب تغير صفة التناول للباقي فيكون حقيقة من هذه الحيثية وسيجيء في فصل المجاز ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين وفيه نظر لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون

وقال القاضي ابو بكر حقيقة ان كان بشرط او استثناء لا بصفة وغيرها

Copyright © King Saud University

اللفظ حقيقة او غيره فيكون مجازاً نعم لو كانت صيغة العموم موضوعه للكل والبعض
بالاشتراك لكان عند استعمالها في الباقي مجازاً من حيث الوضع للبعض الا ان
البعد بينها موضوعة للاستغراق خاصة لا يقال مراده ان هذا النوع من
المجاز اعني اطلاق الكل على البعض حقيقة قاصرة على ما هو مصطلح فخر الاسلام
لانا نقول الحقيقة بهذا المعنى لا يقابل مطلق المجاز ولا اشارة اليه في فصل
المجاز على ما وعده المصنف وقد يجاب بان الباقي ليس بنفس الموضوع له الا ان اللفظ
انما يكون مجازاً فيه اذا كانت ارادته باستعمال ثان وليس كذلك بل بالاستعمال
الاول وانما طرأ عليه عدم ارادة البعض وهو لا يوجب التغيير في الاستعمال
فكما ان تناول العبيد لغير السالم ليس بطريق المجاز عند عدم اخراجه فكذا
عند اخراجه وعلى هذا يكون المقصور على البعض بغير المستقل ايضاً حقيقة
في الكل بحسب التناول وان اخرج البعض عن الدخول في الحكم على ما اخترناه
في فصل الاستثناء فان قيل فما وجه فرق المصنف ههنا بين المستقل وغيره
قلنا لما كان غير المستقل صيغاً مخصوصة مضبوطة امكن ان يقال ان اللفظ
موضوع للباقي عند انضمامه الى احدى تلك الصيغ بخلاف المستقل فانه غير محصور
فلا ينضبط باعتبار الوضع والمنقول عن امام الحرمين في تحقق كونه حقيقة
في التناول ان العام عنده بمنزلة تكرير الآحاد المتعددة على ما نقل عن اهل العربية ان معنى
الرجال فلان وفلان وفلان الى ان يستوعب وانما وضع الرجال اختصاراً لذلك
ولا شك انه في تكرير الآحاد اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقي مجازاً فكذا ههنا
واجيب بانا لا نسلم انه كتكرير الآحاد بل هو موضوع للكل فباخراج البعض يصير
مستعملاً في غير ما وضع له فيكون مجازاً بخلاف المتكرر فان كل واحد موضوع لمعناه
فباخراج البعض لا يصير الباقي مستعملاً في غير معناه ومقصود اهل العربية
بيان الحكمة في وضعه لا انه مثل المتكرر بعينه وذكر شمس الائمة ان حقيقة
صيغة العموم للكل ومع ذلك فهي حقيقة فيما وراء المخصوص لانها انما تناوله
من حيث انه كل لا بعض كالاستثناء يصير الكلام عبارة عما وراء المستثنى بطريق
انه كل لا بعض حتى لو كان الباقي دون الثلث فهو كل ايضاً وان كان صيغة العموم

الكل وحقيقة من حيث الوضع ح



نظراً الى احتمال ان يكون اكثر فلو قال مماليكي احرار الا فلاناً وفلاناً ولا مملوك
له سواهما كان الاستثناء صحيحاً لاحتمال ان يكون المستثنى بعضاً اذا كان سواهما بخلاف
ما لو قال مماليكي احرار الا مماليكي قوله اي لفظ العام مجاز كان الاحسن
ان يقول اي اللفظ العام بالوصف دون الاضافة اذ الكلام في صيغ العموم
لا في لفظ العام على ما يشعر به كلام من قال ان هذا الاختلاف في اشتراط الاستغراق
فان اشترط كان اطلاق لفظ العام على ما اخرج منه البعض مجازاً باعتبار انه عام لولا
الاخراج وان اكتفي بانتظام جمع من المسميات فهو حقيقة حتى ينتهي التخصيص الى
ما دون الثلث قوله وهو حجة تقرير كلامه ان العام المقصور على البعض
لا يخلو من ان يكون بغير مستقل او بمستقل فعلى الاول ان كان المخرج معلوماً فهو
حجة بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم مورث الشبهة لانه اما جهالة
المخرج او احتماله التعليل وغير المستقل لا يحتمل التعليل وان كان مجهولاً كما اذا
قال عبيده احرار الا بعضاً اورث ذلك جهالة في الباقي فلم يصلح حجة الا ان يبين المراد
وعلى الثاني اما ان يكون المخصص عقلاً او كلاماً او غيرهما فان كان المخصص هو العقل
كان العام قطعياً في الباقي لعدم مورث الشبهة لان ما يقتضي العقل اخراجه فهو
مخرج وغيره باق على ما كان كما في الاستثناء وفيه نظر لان العقل قد يقتضي اخراج
بعض مجهول بان يكون الحكم مما يمتنع على الكل دون البعض مثل الرجال في الدار فالاولى
ان يفصل كالاستثناء ويجعل قطعياً اذا كان المخصوص معلوماً كما في الخطابات
التي خص منها الصبي والمجنون لا يقال يجوز ان يكون قطعيتها بواسطة الاجماع لانا
نقول كان قطعياً قبل ان يتحقق الاجتهاد والاجماع وان كان المخصص غير
العقل والكلام فالظاهر انه لا يبقى قطعياً لاختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان
وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعاً وان كان المخصص هو
الكلام ففيه اختلاف فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلاً وعند البعض ان كان المخصوص معلوماً فالعام
قطعي في الباقي وان كان مجهولاً فليس بحجة اصلاً وعند البعض ان كان معلوماً فالعام قطعي في الباقي
وان كان مجهولاً يسقط المخصص ويبقى العام على ما كان والمختار ان العام بعد التخصيص دليل
تمكن فيه شبهة معلوماً كان المخصص او مجهولاً والتمسكات مشروحة في الكتاب قوله

مبني على الاختلاف ح

اجيب عن النظر بان الكلام فيما خص بخطاب الشرع لان نظم العام المخصوص بغير ... والمجرد عن الادلة التشريعية والتعميم خلاف الاصل ولا نم ان العقل قد يقتضي اخراج بعض مجهول ... الشرع ... فليراجع البيان ...

Copyright © King Saud University

وان كان مجهولاً لا يسقط المخصص ويبقى العام حجة فيما تناوله كما كان لان المجهول لا يصلح دليلا
فلا يصلح معارضا للدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى جهالته الى المخصص اليه لكون
المخصص مستقلا بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لا يفيد
دونه شيئا حتى ان مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد فجهالته توجب جهالة
المستثنى منه فيصير مجهولا مجملا متوقفا على البيان **قوله** وعندنا تمكن فيه شبهة
اى العام الذى خص منه البعض دليل فيه شبهة حتى لا يكون موجبا قطعا ويقينا اما كونه
حجة فلاحتجاج السلف من الصحابة وغيرهم بالعمومات المخصوص منها البعض
شائعا ذائعا من غير نكير فكان اجماعا واما تمكن الشبهة فلانه اذا اخرج منه البعض لم
يبق مستعملا فى الكل بل فيما دونه مجازا وما دون الكل افراد متعددة متساوية
فى كون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان فلا يثبت بعض منها لانه ترجيح من غير مرجح وفيه
نظر اما اولا فلان ما ذكرنا انما يصح فى المخصوص المجهول اما فى المعلوم فعدم الرجحان
ممنوع بل مجموع ما وراء المخصوص متعين مثلا اذا اخرج من المائة عشرة تعين التسعون
واذا اخرج عشرون تعين الثمانون واذا اخرج من المشركين اهل الذمة تعين غيرهم
واما ثانيا فلان الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يدل على تمكن الشبهة بل على ان لا يبقى
العام حجة اصلا ويصير مجملا موقوفا على البيان وغاية توجيهه ان المراد انه لا يثبت عدد
معين منها على سبيل القطع بل ان كان المخصوص مجهولا لا يترجح شيء منها وان كان معلوما
يترجح مجموع ما وراء المخصوص لكن ظنيا لاحتمال خروج بعض آخر بالتعليل فعلى هذا
يكون قوله لانه ترجيح من غير مرجح مختصا بصورة المجهول **قوله** حتى يخصصه
يعنى لما لم يبق العام بعد التخصيص قطعيا جاز فى العام بعد التخصيص من الكتاب
والمتواتر من الحديث معلوما كان المخصوص او مجهولا ان يخصص بخبر الواحد والقياس
اجماعا ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد فى الدرجة لان القياس
لا يصلح معارضا لخبر الواحد حتى رجحوا خبر القهقهة على القياس وكذا خبر الاكل
ناسيا فى الصوم وذلك لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص انما هو مع شك فى اصله
واحتمال فيجوز ان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك فى اصله وانما
الاحتمال فى طريقه باعتبار توهم غلط الراوى او ميله عن الصدق الى الكذب



ولا يصح القياس معارضا له وقد يستدل لجواز تخصيص هذا العام بالقياس على ان المخصص
لا يجب ان يكون مقارنا للقطع بتراخى القياس عن الكتاب وليس بسديد لان القياس
مظهر لا مثبت فالمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم فى الاصل ولا يعلم تراخيه
بطريق القطع **قوله** لكن لا يسقط الاحتجاج لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته لانه كلام
مبتدأ مفهوم بنفسه يفيد الحكم وان لم يتقدمه العام ويشبه الاستثناء بحكمه لان حكمه
بيان اثبات الحكم فيما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام لا رفع الحكم
عن محل المخصوص بعد ثبوته فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل فيما يتردد بين
الشبهين ان يعتبرهما ويوفى حظا من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان
مجهولا اى متناولا لما هو مجهول عند السامع فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه
ولا يتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة العام
وسقوط الاحتجاج به لتعدى جهالته اليه كما فى الاستثناء المجهول فوقع الشك فى سقوط
العام وقد كان ثابتا بيقين ولا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال
اليقين فيوجب العمل دون العلم وان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما
هو الاصل فى النصوص المستقلة ويوجب جهالة فيما بقى تحت العام اذ لا يدرى انه كم خرج
بالقياس فينبغى ان يسقط العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله على ما هو مذهب الجبائى
كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس نصا مستقلا بل بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دال
على عدم دخول المستثنى فى حكم المستثنى منه والعدم لا يعلل فيكون ما وراء المخصوص معلوما فيجب
ان يبقى العام بحاله فوقع الشك فى عدم حجية العام فلا يبطل حجيته الثابتة بيقين بل يتمكن فيه
ضرب شبهة لكونه ثابتا من وجه دون وجه فيوجب العمل دون العلم فالحاصل ان المخصص
المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك
فى بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل وصفه **قوله** لا يريد بقوله لما كان معنى
سقوط المخصص المجهول للشبه الاول انه لشبهه بالناسخ يسقط كما يسقط الناسخ المجهول
ومعنى اجابة جهالته العام للشبه الثانى انه لشبهه بالاستثناء يوجب ذلك كما يوجبه
الاستثناء ومعنى عدم صحة تعليل المخصص المعلوم للشبه الثانى بالاستثناء لا يصح تعليله
كما لا يصح تعليل الاستثناء كان الساق الى الوهم من قوله فللشبه الاول يصح تعليله انه لشبهه بالناسخ

انه لشبهه

Copyright © King Saud University

يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ دفع ذلك الوهم لان الناسخ لا يصح تعليله لما يلزم من
نسخ النص بالقياس على ما سيأتي فان قيل فحينئذ لا يصح تعليل المخصص اصلا لان
كلا شبهيه يقتضيان عدم التعليل قلنا شبهه بالناسخ وهو الاستقلال يقتضي
صحة التعليل الا انه لم يصح في الناسخ لمانع وهو صيرورة القياس معارضا للنص ولا مانع
في المخصص فيصح تعليله لشبهه بالناسخ اي لاستقلاله قوله على ان احتمال التعليل
يصلح دفعا للشبهة الموردة من قبل الكرخي في بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص لا جوابا
عن الاشكال الوارد على كلام القوم بانه لو كانت صحة تعليل المخصص توجب جهالة
في العام وتقتضي سقوطه وبطلان حجيته كما زعمتم لوجب بطلان حجية العام المخصص
عندكم لانكم قائلون بصحة تعليل المخصص اذ لا يخفى ان المذكور لا يصلح جوابا عن هذا الاشكال
لما فيه من تسليم بطلان المقدمة القائلة بان صحة التعليل توجب جهالة في العام فان قيل
المخصص اذا لم يدرك علته فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل في النصوص واذا ادركت
فاحتمال التغير قائم لما في العلل من التزاحم وبعد ما تعينت لا يدرى انها في اي قدر من افراد
العام توجد وكل هذا يوجب جهالة العام وبطلان حجيته قلنا لا بل يوجب تمكن الشبهة
فيه لما عرفت من انه ثابت بيقين والشك لا يوجب زوال الاصل اليقين بل وصف كونه نصا
قوله اذ هو اي القياس لا يعارض النص لانه دون النص فلا ينسخه لان عمل الناسخ انما هو في رفع
الحكم باعتبار المعارضة لكن يخصص النص العام الذي خص منه البعض لان عمل المخصص
انما هو على وجه البيان دون المعارضة فالقياس المستنبط من المخصص يبين ان قدر ما تعدى اليه العلة لم
لم يدخل تحته فان قيل فلم لم يجز التخصيص بالقياس ابتداء قلنا لان ما يتناوله القياس
داخل تحت العام قطعا والقياس يثبت عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص
فانه ايضا ظني والقياس مؤيد بما يشاركه في بيان عدم دخول بعض الافراد وقد يقال لان
الاصل الذي يستند اليه القياس لا يصلح مثبتا لهذا العام لعدم تناوله شيئا من الافراد
فكذا القياس المستنبط منه لا يصلح مثبتا للعام فلو اعتبر لم يكن الا معارضا وفيه نظر
لان عدم صلوح الاصل انما هو باعتبار عدم التناول لشيء من افراد العام والكلام في القياس المتناول
له والا لم يتصور كونه مخصصا وعدم صلوح الاصل للتناول لا يستلزم عدم صلوح القياس
لذلك والظاهر انهم شرطوا في القياس المخصص للعام الذي خص منه البعض ان يكون اصله مخصصا



لذلك العام بل اذا خص العام بقطعي صار ظنيا فجاز تخصيصه بالقياس وان كان مستندا الى
اصل لا يتناول شيئا من افراد العام قوله فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد صفقة اي ثمن
واحد اذ لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة صح في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة
رحمه الله قوله لم يدخل الحر تحت الايجاب لان دخول الشيء في المبيع انما هو بصفة في العقد
المالية والتقوم وذلك لا يوجد في الحر ولذا اذا جمع بين حي وميت وبين ميتة وذكية
او بين خل وخمر قوله فصار البيع بالحصة ابتداء بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة
الحر بعد ان يفرض عبدا في الصورة الاولى وعلى قيمة العبد المبيع وقيمة العبد المستثنى
في الثانية حتى لو كان قيمة كل واحد منهما خمسمائة فكأنه بحصة العبد من الالف خمسمائة على التناصف
وصورة البيع بالحصة ما اذا قال بعت منك هذا العبد بحصته من الالف الموزع
على قيمته وقيمة ذلك العبد الاخر وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع قوله ولان
ما ليس بمبيع يصير شرطا وذلك لانه لما جمع بينهما في الايجاب فقد شرط في قبول
العقد في كل منهما قبوله في الاخر حتى لا يملك المشتري قبول احدهما دون الاخر
فان قيل هذا الاشتراط انما هو عند صحة الايجاب فيهما لئلا يكون المشتري
ملحقا الضرر بالبائع في قبول احدهما دون الاخر بخلاف ما اذا لم يصح كما اذا اسمى
عبدا ومكاتبا او مدبرا او ام ولد يصح في العبد اجيب بان الكلام في كونه
شرطا فاسدا وذلك انما يكون عند عدم صحة الايجاب فيهما واما اذا صح فهو
شرط صحيح وفيه نظر لان حاصل السؤال منع الاشتراط عند عدم صحة
الايجاب فيهما وما ذكر لا يدفع المنع قوله وبقي العبد الذي فيه الخيار
داخل في الايجاب لوروده على العبد بل لا في الحكم لما عرف في موضعه من ان
شرط الخيار يمنع الملك عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد على ما سيجيء تحقيقه
في فصل مفهوم المخالفة قوله وهذه المسألة على اربعة اوجه لانه اما ان
يكون محل الخيار والثمن كلاهما معلومين او محل الخيار معلوما والثمن مجهولا
او بالعكس او كلاهما مجهولين مثال الاول باع سالما وغانما بالفين كل منهما بالف صفقة
واحدة على ان البائع او المشتري بالخيار في سالم ثلثة ايام مثال الثاني باعهما بالفين
على انه بالخيار في سالم مثال الثالث باعهما بالفين كل بالف على انه بالخيار في احدهما

مثاله الرابع باعهما بالفين على انه بالخيار في احدهما من غير تعيين لثمن كل ولا لما فيه
الخيار ورعاية شبه البيع اعني كون محل الخيار داخلا في الايجاب يقتضي صحة البيع في
الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا
بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء اعني كون محل الخيار غير داخل في
الحكم يقتضي فساد البيع في الصور الاربع لوجود الشرط الفاسد في الاولى مع
جهالة الثمن في الثانية وجهالة المبيع في الثالثة وجهالتهما في الرابعة فلرعاية
الشبهين صح البيع في الصورة الاولى دون الثلث الباقية اعني صح في الاولى رعاية
لشبه البيع ولم يصح في البواقي رعاية لشبه الاستثناء ووجه الاختصاص ان معلومية
محل الخيار والثمن ترجح جانب الصحة فتلائم شبه البيع المقتضي للصحة وجهالة
محل الخيار او الثمن ترجح جانب الفساد فتلائم شبه الاستثناء وقد يقال
ان في كل من الصور عملا بالشبهين اما في الاولى فلان شبه الاستثناء ايضا يوجب
صحتها لكونه استثناء معلوم واما في الثانية فلان شبه البيع يوجب لزوم
العقد في غير محل الخيار لان جهالة الثمن طارية وشبه الاستثناء يوجب فساده
فلا يثبت الجواز بالشك واما في الاخيرين فلان شبه الاستثناء يوجب فساد
العقد وشبه البيع يوجب انعقاده في العبدين فلا ينعقد بالشك وفيه نظر
اما اولا فلان معنى شبه الاستثناء ان محل الخيار غير داخل في الحكم فيكون بهذا
الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطا فاسدا مفسدا للبيع ومعلومية الاستثناء
لا يدفع ذلك ولهذا جعل الاستثناء في صورة جهالة الثمن وحده موجبا للفساد
مع انه معلوم واما ثانيا فلان الاصل في العقود هو الانعقاد والجواز اذ لم
يوضع في الشرع الا لذلك فعلى ما ذكره يلزم ان لا يثبت الفساد في شيء من الصور
لانه لا يثبت بالشك **قوله** ولجهالة المبيع او الثمن فان قيل جهالة الثمن
طارية لعارض الخيار بعد صحة التسمية فلا تمنع الجواز كما في بيع القن مع المدبر
اجيب بان حكم العقد لما انعدم في محل الخيار بنص قائم من كل وجه وهو
الخيار لزم انعدامه من كل وجه لان العقد لا ينعقد الا لحكمه فصار الايجاب
في حق الحكم في محل الخيار عدله العدم كما في بيع الحر فيبقى الايجاب في حق الاخر

حصته من

من الثمن ابتداء بخلاف المدبر مع القن فان الايجاب ثمة ولهما وانما امتنع الحكم فيه لضرورة
صيانة حقه لا بنص قائم يمنع ثبوت الحكم فيه والثابت بالضرورة لا يظهر حكمه في غير
موضع الضرورة فبقي الايجاب متناولا له فيما وراء هذه الضرورة كذا في شرح التقويم
وقيل محل الخيار لا يدخل في الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه
يدخل في العقد والحكم جميعا لانه قابل له بقضاء القاضي ثم يخرج فحدث جهالة ثمن القن
**قوله** ولم يعتبر ههنا اشارة الى جواب سوال تقريره ان البيع في الصورة الاولى ينبغي ان
يكون فاسدا بناء على وجود الشرط الفاسد وهو صيرورة قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كما في
بيع العبد مع الحر وتقرير الجواب ان كون محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار شبه الاستثناء لانه
غير داخل في الحكم واما باعتبار شبه البيع فهو مبيع لكونه داخلا في الايجاب فيكون قبوله
شرطا صحيحا بخلاف الحر والعبد المصرح باستثنائه فانه ليس بمبيع اصلا والحاصل ان محل
الخيار مبيع من وجه دون وجه فاعتبر في صورة معلومية محل الخيار والثمن جهة كونه مبيعا
حتى لا يفسد البيع رعاية لشبه البيع وفي غيرها جهة كونه غير مبيع حتى يفسد رعاية لشبه
الاستثناء **قوله فصل** في الفاظه اي الفاظ العام على ما ذكره المصنف فالاولى الفاظ العموم
على ما ذكر غيره وهي اما لفظ عام بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا
سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال او لا كالنساء واما عام بمعناه فقط بان يكون اللفظ
مفردا مستوعبا لكل ما يتناوله ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لا بد من تعدد المعنى
وهذا اي العام بمعناه فقط اما ان يتناول المجموع الافراد واما ان يتناول لكل واحد من المتناول
لكل واحد اما ان يتناوله على سبيل الشمول او على سبيل البدل فالاول ان يتعلق الحكم بمجموع الاحاد
لا بكل واحد على الانفراد وحيث يثبت للاحاد انما يثبت له داخلا في المجموع كالرهط اسم للما دون
العشرة من الرجال لا يكون فيهم امراة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة واللفظ مفرد
بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العايد اليه مثل الرهط دخل والقوم خرج ثم ما يقال
ان قوما جمع قائم كصوم جمع صائم والعقل يعرفه ... انهما يتناول الجميع احاده لا لكل واحد من
حيث انه واحد حتى ان الرهط او القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخله جماعة كان النفل لمجموعهم
ولو دخله واحد لم يستحق شيئا فان قلت ... فاذا لم يتناول لكل واحد فكيف صح استثناء الواحد منه
في مثل جاء في القوم الا زيدا ومن شرطه دخول المستثنى في حكم المستثنى منه لولا الاستثناء

والتحقيق ان القوم في الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء ذكره في الفائق

Copyright © King Saud University

قلت من حيث ان مجيء المجموع لا يتصور بدون مجيء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع
من حيث هو المجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء مثل يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا
وهذا كما يصح عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا اذ ليس الحكم على الآحاد
بل على المجموع والثاني ان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل
هذا الحصن فله درهم فلو دخل واحدا استحق درهما ولو دخله جماعة معا او متعاقبين استحق
كل واحد الدرهم والثالث ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر
مثل من دخل هذا الحصن اولا فله درهم فكل واحد دخله اولا منفردا استحق الدرهم ولو دخله جماعة
معا لم يستحق شيئا ولو دخلوه معا فمن لم يستحق الا الواحد السابق وسياتي تحقيق ذلك
فالحكم في الاول مشروط بالاجتماع وفي الثالث بالانفراد وفي الثاني غير مشروط بشيء
منهما **قوله** فالجمع مثل الرجال وما في معناه من العام المتناول للمجموع مثل الرهط والقوم
يصح اطلاقه على اي عدد كان من الثلاثة الى ما لا نهاية له يعني ان مفهومه جمع الآحاد سواء كانت
ثلثة او اربعة او ما فوق ذلك وليس المراد انه عند الاطلاق يحتمل ان يراد به الثلثة وان يراد به
الاربعة وغيرها من الاعداد لانه حينئذ يكون مبهما غير دال على الاستغراق شرط فيه
ولا يخفى ان الكلام في الجمع المعرف واما المنكر فسياتي ذكره **قوله** لان اقل الجمع ثلثة
اختلفوا في اقل عدد يطلق عليه صيغة الجمع فذهب اكثر الصحابة والفقهاء وائمة اللغة
الى انه ثلثة حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بتزوج امرأتين وذهب بعضهم الى انه اثنان
حتى يحنث بتزوج امرأتين وتمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد
اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام الى السدس كالثلثة والاربعة وكذا كل جمع في المواريث
والوصايا حتى ان للاختين الثلثين وللاثنين ما اوصى لاقرباء فلان الثاني قوله تعالى
فقد صغت قلوبكما اي قلبا كما اذ ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه الثالث قوله عليه الاثنان
فما فوقهما جماعة ومثله حجة من اللغوي فكيف من النبي صلى الله عليه وسلم وتمسك الذاهبون
الى ان اقل الجمع ثلثة باجماع اهل العربية على اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع في غير ضمير
المتكلم الماستتر ومثل رجل رجلان رجال وهو فعل وهما فعلا وهم فعلوا وايضا ما فوق
الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع وايضا يصح نفي الجمع عن الاثنين مثل ما في الدار رجال
بل رجلان وايضا يصح رجال ثلاثة واربعة ولا يصح رجال اثنان وليس لمراعاة صورة اللفظ

ولا يوجب العموم بل ما فيه لان الدلالة على الاستغراق



بان يكون الموصوف والصفة كلاهما مثنى او مجموعا لان اسماء الاعداد ليست جموعا ولا لفظ اثنان
مثنى على ما تقرر في موضعه ولانه يصح جاءني زيد وعمرو العالمان ولا يصح العالمون ثم اجابوا عن
تمسكات المخالف اما عن الاول فبانه لا نزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب الارث استحقاقا وحجبا
والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدليل
ان للاثنين حكم الجمع اما الاستحقاق فلانه علم من قوله تعالى فان كانتا اي من يرث بالاخوة يعني
الاختين لاب وام او لاب اثنتين فلهما الثلثان مما ترك ان للاختين حكم الاخوات في استحقاق الثلثين
مع ان قرابة الاخوة متوسطة لكونها قرابة مجاورة فيكون للبنتين ايضا حكم البنات في استحقاق
الثلثين بطريق دلالة النص لان قرابتهما قريبة لكونها قرابة الجزئية وايضا يعلم ذلك بطريق الاشارة
من قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين فانه يدل على ان حظ الابن مع الابنة الثلثان فيكون ذلك
حظ الانثيين اعني البنتين ثم لما كان يتوهم ان النصيب يزداد بزيادة العدد نفى ذلك بقوله تعالى
فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فان قلت هب انه يعلم ان حظ الانثيين مع الابن مثل حظه
لكن من اين يعلم ان حظهما ذلك بدون الابن قلت من حيث ان البنت الواحدة لما استحقت الثلث مع
اخ لها فمع اخت لها بطريق الاولى واما الحجب فلانه مبني على الارث اذ الحاجب لا يكون الا وارثا
بالقوة او بالفعل على ان الحجب بالاخوين قد ثبت باتفاق من الصحابة كما روي ان ابن عباس رضي الله عنهما
قال لعثمان رضي الله عنه حين رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة
فلامه السدس وليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقال عثمان نعم لكن لا استجيز ان اخالفهم فيما
راوا وروي لا استطيع ان انقض امرا كان قبلي وتوارثه الناس واما الوصية فلانها ملحقة
بالميراث من حيث ان كلا منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت واما الجواب
عن الثاني فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على البعض او تشبيه الواحد
بالكثير في العظم والخطر كما يطلق الجمع على الواحد تعظيما في مثل قوله تعالى وانا له لحافظون
مع الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة وانما كثر مثل هذا المجاز اعني ذكر العضو الذي لا
يكون من الشخص الا واحدا بلفظ الجمع عند الاضافة الى اثنين مثل قلوبهما وانفسهما ورؤسهما ونحو
ذلك احترازا عن استثقال الجمع بين التثنيتين مع وضوح ان المراد هنا بهذا الجمع الاثنان وقد يجاب
بان المراد بالقلوب الميول والدواعي المختلفة كما يقال للمرء مال قلبه الى جهتين او تردد بينهما انه ذو قلبين واما
الجواب عن الثالث فهو انه لما دل الاجماع على ان اقل الجمع ثلثة وجب تاويل الحديث وذلك بان يحمل

Copyright King Saud University

صلوة الجمعة

على ان للاثنين حكم الجمع في المواريث استحقاقا وحجبا او في حكم الاصطفاف خلف الامام وتقدم الامام
عليهما او في اباحة السفر لهما وارتفاع ما كان منهيا في اول الاسلام من مسافرة واحد او اثنين بناء على
غلبة الكفار او في انعقاد صلوة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبي
صلى الله عليه وسلم تعريف الاحكام دون اللغات على ان هذا الدليل على تقدير تمامه لا يدل على المطلوب
اذ ليس النزاع في ج م ع وما يشتق من ذلك لانه في اللغة ضم شيء الى شيء وهذا حاصل في الاثنين
بلا خلاف وانما النزاع في صيغ الجمع وضمايره ولذا قال ابن الحاجب اعلم ان النزاع في نحو رجال
ومسلمين وضربوا لا في لفظ ج م ع ولا في نحو فعلنا ولا في نحو صغت قلوبكما فانه وفاق فعلى هذا
لا حاجة الى ما ذكره المصنف جوابا عن مثل فعلنا ومع ذلك يحتمل اشتراكه بين التثنية والجمع
على الاشتراك المعنوي دون اللفظي لانه موضوع للمتكلم مع الغير واحدا كان الغير او اكثر وهذا
مفهوم واحد يصدق على الاثنين والثلثة وما فوق ذلك كما يصدق هم فعلوا على الثلثة والاربعة
فلو ما حوضهما من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع وابعد من ذلك ما قيل ان مثل فعلنا حقيقة في الجمع
مجاز في الاثنين واكتفى بهذا المجاز ولم يوضع للمتكلم مع واحد آخر اسم خاص لئلا يكون التبع مزاحما
للاصل لان المتكلم بهذه الصيغة يحكي عن نفسه وعن غيره على ان ذلك الغير تبع له في الدخول
تحت الصيغة لانه ليس بمتكلم بهذا الكلام حقيقة وهو ظاهر بخلاف ما اذا كان الغير فوق الواحد
فانه يقوى بكثرته ويصير بمنزلة الاصل فيصح تخصيص الجمع ولذا اختلفوا في منتهى التخصيص فقيل لا
بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد والمختار عند
المصنف ان العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء او في معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه
الى الثلثة تفريعا على انها اقل الجمع فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا
وان كان مفردا كالرجل او في معناه كالنساء في لا اتزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج
بذلك عن الدلالة على الفرد على ما هو اصل وضع المفرد وفيه نظر من وجوه الاول ان الجمع
انما يكون على العدد عند تعذر الاستغراق على ما تقرر وحينئذ هو حقيقة في جميع الافراد مجاز في البعض
وكون الثلثة اقل الجمع انما هو باعتبار الحقيقة اذ لا نزاع في اطلاقه على الاثنين بل الواحد مجازا كما
سبق وايضا النزاع في الجمع الغير العام اذ العام مستغرق للجميع لا اقل ولا اكثر فحينئذ لا معنى لهذا
التفريع اصلا الثاني ان حمل الجمع على المفرد في مثل لا اتزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق
على ما سيأتي وحينئذ لا عموم فلا تخصيص والثالث ان من قال لقيت كل رجل في البلد واكلت

واعلم انهم لم يفرقوا في هذا العام بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل بظاهره على ان التفرقة انما هي في جانب الزيادة يعني ان جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لا انها مختص بما فوق العشرة وهذا اوفق الاستعمالات وان صح خلافه كثير من اللغات **قوله**

حاصله ان الثلثة اقل بلا نزاع لنا فيه الا [illegible] وفي النزاع [illegible]

كل رمانة



كل رمانة في البستان ثم قال اردت واحدا عُدّ لاغيا عرفا وعقلا ويمكن الجواب عن الاول
بان نفس الصيغة للجمع والعموم عارض باللام والتخصيص انما يرفع العموم فلا بد ان يبقى مدلول الصيغة
واقله ثلثة وعن الثاني بان المتعذر حمل اللام على الاستغراق فيكون الاسم للجنس ونفيه يكون نفيا
لجميع الافراد فيصير المعنى لا اتزوج امراة وهذا معنى العموم والاستغراق في النفي وعن الثالث بان الكلام
في الصحة لغة **قوله** والمراد التخصيص مستقلا قد سبق ان المخصص لا يكون الا مستقلا فهذا تاكيد
لدفع توهم حمله على المعنى اللغوي وتنبيه على ان قصر العام على البعض بالاستثناء ونحوه يجوز الى الواحد
في الجمع ايضا نحو اكرم الرجال الا الجهال وان لم يكن العالم الا واحدا **قوله** والطايفة
كالمفرد يعني انه اسم للواحد فما فوقه كما فسره ابن عباس لانه اسم لقطعة من الشيء واحدا كان او اكثر
وقيل لانه مفرد اتصلت به علامة الجمع اعني التاء فروعي المعنيان ود في الكشاف الطايفة
الفرقة التي يمكن ان يكون حلقة واقلها ثلثة او اربعة وهي صفة غالبة كانها الجماعة الحافة حول الشيء
ومقصود المصنف انها ليست للجمع كالرهط بل بمنزلة المفرد فيصح تخصيصها الى الواحد **قوله**
ومنها الجمع المعرف باللام استدل على عمومه بالمعقول والاجماع والاستعمال وتقرير الاخيرين
ظاهر وتقرير الاول ان المعرف باللام قد يكون نفس الحقيقة من غير نظر الى الافراد مثل
الرجل خير من المراة وقد يكون حصة معينة منها واحدا او اكثر مثل جاءني رجل فقال الرجل
كذا وقد يكون حصة غير معينة منها لكن باعتبار عهديتها في الذهن مثل ادخل السوق وقد يكون
جميع افرادها مثل ان الانسان لفي خسر واللام بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين
والتمييز والاشارة اما الى حصة معينة من الحقيقة وهو تعريف العهد واما الى نفس الحقيقة
وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر الى اعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة
وقد يكون بحيث يفتقر اليه وحينئذ اما ان توجد قرينة البعضية كما في ادخل السوق
وهو العهد الذهني او لا وهو الاستغراق احترازا عن ترجيح بعض المتساويات فالعهد
الذهني والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة ولهذا ذهب المحققون الى ان اللام
لتعريف العهد والحقيقة لا غير الا ان القوم اخذوا بالحاصل وجعلوه اربعة اقسام
توضيحا وتسهيلا اذا تمهد هذا فنقول الاصل اي الراجح هو العهد الخارجي لانه حقيقة
التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد
قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق

حلقة القوم [illegible]

Copyright © King Saud University

هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصاً في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى
الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هي هذا ما عليه المحققون وفيما ذكره المصنف نظر لانه
جعل العهد الذهني مقدماً على الاستغراق بناء على ان البعض متيقن وهذا معارض بان الاستغراق
اعم فائدة واكثر استعمالاً في الشرع واحوط في اكثر الاحكام اعني الايجاب والندب والتحريم والكراهة
وان كان البعض احوط في الاباحة ومنقوض بتعريف الماهية فانه لا يوجد بدون الماهية
وقد جعله متاخراً عن الاستغراق بناء على انه لا يفيد فائدة جديدة زائدة على ما يفيد الاسم
بدون اللام وهذا ممنوع ولو سلم فمنقوض بتعريف العهد الذهني فان عدم الفائدة فيه اظهر
لان دلالة النكرة على حصة غير معينة اظهر منه لا لدلالته على نفس الحقيقة ولهذا صرحوا بان
المعهود الذهني في المعنى كالنكرة فان قيل يعتبر فيه العهدية في الذهن ليتميز عن النكرة قلنا
وكذلك يعتبر في تعريف الماهية حضورها في الذهن والاشارة اليها ليتميز عن اسم الجنس النكرة
مثل رجعى ورجع الرجعى فيما لحمله توقفا لعهد الذهني على قرينة البعضية وعدم
الاستغراق مما اتفقوا عليه وقد صرح به المصنف ايضاً حيث مثل بعد ذلك لتعريف
الماهية المتاخر عن الاستغراق بنحو اكلت الخبز وشربت الماء اذ لا نعني بالمعهود الذهني الا
مثل ذلك مما يدل القرينة على انه للفرد دون نفس الحقيقة وللبعض دون الكل وللمبهم
دون المعين واذا كان هذا تعريف الماهية فليت شعري ما معنى العهد الذهني المقدم
على الاستغراق وما اسم تعريف الماهية حيث لا يكون الحكم على الافراد كما في قولنا الانسان
حيوان ناطق **قوله** ولصحة الاستثناء فان قيل المستثنى منه قد يكون خاصاً اسم
عدد مثل عندي عشرة الا واحداً واسم علم مثل كسوت زيداً الا راسه او غير ذلك مثل صمت
هذا الشهر الا يوم كذا واكرمت هؤلاء الرجال الا زيداً فلا يكون الاستثناء دليل العموم
اجيب بوجوه الاول ان المستثنى منه في مثل هذه الصور وان لم يكن عاماً لكنه
يتضمن صيغة عموم باعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة اي جميع اجزاء
العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر واحاد هذا الجمع الثاني ان المراد الاستثناء من
متعدد غير محصور دليل العموم وذلك لان المستثنى منه في الاستثناء المتصل يجب ان يشمل
المستثنى وغيره بحسب الدلالة ليكون الاستثناء لاخراجه ومنعه عن الدخول تحت الحكم فلا
بد فيه من اعتبار المتعدد فان كان محصوراً شاملاً للمستثنى يتناول العشرة للواحد وزيد للراس



والشهر لليوم والجماعة التي فيهم زيد لزيد صح الاستثناء والا فلا بد من استغراقه ليتناول
المسمى وغيره فيصح اخراجه الثالث ان المراد استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ لا ما
هو من اجزائه كما في الصور المذكورة لا يقال فالمستثنى في مثل جاءني الرجال الا زيداً ليس من
الافراد لان افراد الجمع جموع لا آحاد لانا نقول الصحيح ان الحكم في الجمع المعرف
الغير المحصور انما هو على الآحاد دون الجموع بشهادة الاستقراء والاستعمال او نقول
المراد افراد مدلول اصل اللفظ وهو ههنا الرجل **قوله** قال مشايخنا رحمهم الله
الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس وهذا ما ذكره ائمة العربية في مثل فلان يركب الخيل
ويلبس الثياب البيض انه للجنس للقطع بان ليس القصد الى عهد او استغراق فلو حلف لا يتزوج
النساء ولا يشتري العبيد ولا يكلم الناس يحنث بالواحد لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة
الكل في الجمع حتى انه حين لم يكن من جنس الرجال غير آدم صلى الله عليه وسلم كان حقيقة
الجنس متحققة فيه ولم يتغير بكثرة افراده والواحد هو المتيقن فيعمل به عند الاطلاق وعدم
الاستغراق الا ان ينوي العموم فحينئذ لا يحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى
حقيقة لا تثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز ثم هذا الجنس بمنزلة النكرة يخص في
الاثبات كما اذا حلف يركب الخيل يحصل البر بركوب واحد ويعم في النفي مثل لا احل لك النساء
اي واحدة منهن وفي قوله تعالى انما الصدقات للفقراء يكون معناه ان جنس الزكوة لجنس
الفقير فيجوز الصرف الى واحد وذلك لان الاستغراق ليس بمستقيم اذ يصير المعنى ان كل
صدقة لكل فقير لا يقال بل المعنى ان جميع الصدقات لجميع الفقراء ومقابلة الجمع بالجمع تقتضي
انقسام الآحاد بالآحاد لا ثبوت كل فرد من هذا الجمع لانا نقول لو سلم ان هذا معنى
الاستغراق فالمطلوب حاصل وهو جواز صرف الزكوة الى فقير واحد **قوله** فعلى هذا
الوجه وهو ان يكون هذا الجمع للجنس حرف اللام معمول لدلالته على تعريف الجنس اي
الاشارة الى هذا الجنس من الاجناس ومعنى الجمعية باق من وجه لان الجنس يدل على
الكثرة تضمناً بمعنى انه مفهوم كلي لا يمتنع شركة الكثير فيه لا بمعنى ان الكثرة جزء مفهومه وهذا
معنى قول فخر الاسلام ان كل جنس يتضمن الجمع بمعنى الجمعية وهو التكثير باق من وجه وان
بطل من وجه فصح الحمل على الواحد والحاصل انا نقول لم لا يجوز ان يكون الحمل على ما يصح اطلاق
الجمع عليه حقيقة باعتبار عهديته وحضوره في الذهن فيكون اللام معمولاً والجمعية باقية من

لانه حقيقة كالعدد والبعض تعقل
لان عدم تزوج جميع النساء مقصود
وعن بعضهم انه لا يصدق قضاء

كل وجه لا يقال الكلام على تقدير ان لا يكون هناك معهود لانا نقول تقدير عدم المعهود
الذهني تقدير باطل لان كل لفظ علم مدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد الى بعض افراده من حيث
انها حاضرة في الذهن حينئذ لا نسلم انتفاء العهد الذهني في شيء من الصور المذكورة والصحيح
في اثبات كون الجمع مجازا عن الجنس التمسك بوقوعه في الكلام لقوله تعالى لا يحل لك النساء
وقولهم فلان يركب الخيل **قوله** وهذا معنى كلام فخر الاسلام عبارته ان مثل لا اتزوج
النساء ولا اشتري الثياب يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا جمع صار مجازا عن اسم جنس
لانا اذا بقيناه جمعا لغا حرف العهد اصلا وان جعلناه جنسا بقي حرف اللام لتعريف
الجنس وبقي معنى الجمع في الجنس من وجه فكان الجنس اولى **قوله** يعلم من هذه الاجابة
لا يسلك ان حمل الجمع على الجنس مجاز وعلى العهد او الاستغراق حقيقة ولا مساغ للخلف الا عند
تعذر الاصل ولهذا لو قال لن خالعني على ما في يدي من الدراهم ولا شيء فيها لزمه ثلاثة دراهم ولو
حلف لا يكلمه الايام او الشهور يقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما لانه امكن
العهد ولا يحمل على الجنس ولهذا قالوا في قوله تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق دون
الجنس وان المعنى لا تدركه كل بصر وهو سلب العموم اي نفي الشمول ورفع الايجاب
الكلي فيكون سلبا جزئيا وليس المعنى لا يدركه شيء من الابصار ليكون عموم السلب اي شمول
النفي لكل احد فيكون سلبا كليا لا يقال كما ان الجمع المعرف باللام في الاثبات لايجاب الحكم
لكل فرد كذلك هو في النفي لسلب الحكم عن كل فرد لقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد
ان الله لا يحب الكافرين ان الله لا يهدي القوم الفاسقين لانا نقول يجوز ان يكون
ذلك باعتبار انه للجنس والجنس في النفي يعم وقد يجاب عن الاية بانها لا تعم الاحوال
والاوقات وبان الادراك بالبصر اخص من الرؤية فلا يلزم من نفيه نفيها **قوله**
لصحة الاستثناء لقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك فان قيل صحة
الاستثناء موقوفة على العموم فاثبات العموم بها دور قلنا اثبتنا العلم بالعموم بوقوع الاستثناء
في الكلام من غير نكير فلو استند لا الا بالاستعمال والاجماع **قوله** واختلف
في الجمع المنكر لا شك في عمومه بمعنى انتظام جمع من المسميات واما الخلاف في العموم بوصف
الاستغراق فالاكثرون على انه ليس بعام لان رجالا في الجموع كرجل في الوحدان يصح اطلاقه
على كل جمع كما يصح اطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل وبعضهم على انه عند الاطلاق

للاستغراق



للاستغراق فيكون عاما لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولانه
لو لم يكن للاستغراق لكان للبعض ولا قائل به اذ لا نزاع في صحة اطلاقه على الكل حقيقة ولان
في حمله على ما دون الكل اجمالا لاستواء جميع المراتب في معنى الجمعية فلا بد من الحمل على الاقل
لتيقنه او على الكل لكثرة فائدته وهذا اقرب لان الجمعية بالعموم والشمول انسب ولانه
قد ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع فحمله على الاستغراق حمل على جميع حقائقه فكان
اولى والجواب عن الاول انا لا نسلم انه استثناء بل صفة ولو كان استثناء لوجب
نصبه وعن الثاني ان عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم اعتبار عدمه ليلزم البعضية بل هو
للقدر المشترك بين الكل والبعض وعن الثالث والرابع انه اثبات اللغة بالترجيح على ان
الحمل على القدر المشترك لا ابهام كما في رجل لا اجمال اذ نعرف ان معناه جمع من الرجال
وان لم نعلم تعيين عدده وما ذكر من الجمع بين الحقائق ان اريد انه موضوع لكل مرتبة وضعا على
حدة ليكون مشتركا فهو ممنوع وان اريد انه موضوع للمفهوم الاعم الصادق على كل مرتبة بطريق
الحقيقة فهو قول بعدم الاستغراق **قوله** ومنها المفرد المحلى باللام وقد سبق ان المعرف
باللام اذا لم يكن للعهد الخارجي فهو للاستغراق الا ان يدل القرينة على انه لنفس الماهية كما في
قولنا الانسان حيوان ناطق او للمعهود الذهني كما في ادخل الخبز واشرب الماء فانه للبعض
الخارجي المطابق للمعهود الذهني وهو الخبز والماء المقرر في الذهن انه يؤكل ويشرب وهو
مقدار ما معلوم كذا ذكره المحققون والمصنف جعله لتعريف الماهية فكأنه اراد بالمعهود
الذهني المقدم على الاستغراق ما لم يسبق ذكره كقولك للغلام وقد دخلت البلد وتعلم
ان فيه سوقا ادخل السوق اشارة الى سوق البلد ومثله عند المحققين معهود خارجي
لكونه اشارة الى معين **قوله** لقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وقوله السارق
والسارقة اي الذي يسرق والتي تسرق بالخاء اي بن جو بنيته على ان المراد باللام هنا اعم من حرف التعريف
واسم الموصول مع ما في المثال الاول من الدليل على كون الصيغة للعموم **قوله**
ومنها اي من الفاظ العام النكرة الواقعة في موضع ورد فيه النفي بان ينسحب عليها حكم
النفي فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد وقد يعضد
النكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفي الى الوصف فلا يعم مثل ما في الدار رجل بل رجلان
اما اذا تنسج من ظاهرة او مقدرة كما في ما من رجل او لا رجل في الدار فهو للعموم قطعا ولهذا قال صاحب الكشاف

ان قراه لا ريب فيه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجوزه واستدل المصنف على عموم النكرة المنفية بالنص
والاجماع اما الاول فلان قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا استفهام
تقرير وتبكيت يعني انزل الله التورية على موسى وانتم معترفون بذلك فهو ايجاب جزئي باعتبار ان تعلق
الحكم بفرد معين من الشيء يتعلق ببعض افراده ضرورة وقد قصد به الزام اليهود ورد قولهم ما انزل
الله على بشر من شيء فيجب ان يكون المعنى ما انزل الله على واحد من البشر شيئا من الكتب على انه سلب
كلي ليستقيم رده بالايجاب الجزئي اذ الايجاب الجزئي لا ينافي السلب الجزئي لجواز ان انزل بعض الكتب على بعض البشر
ولم ينزل بعضها على بعضهم وانما قال الايجاب والسلب دون الموجبة والسالبة لان الكلية
والبعضية هنا ليست في جانب المحكوم عليه بل في متعلقات الحكم واما الثاني فلان قولنا
لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا فلو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق لما كان اثباتا للواحد
الحق تعالى وتقدس توحيدا وللاشارة الى هذا التقرير قال ولكلمة التوحيد دون ان يقول
ولقولنا لا اله الا الله او لصحة الاستثناء فان قلت لما فسرت الاله بالمعبود بحق لزم
استثناء الشيء عن نفسه لان الله ايضا اسم للمعبود بالحق على ما صرحوا به قلت معناه
انه علم للمعبود بالحق الموجود الباري للعالم الذي هو فرد خاص من افراد مفهوم الاله
لا انه اسم لهذا المفهوم الكلي كالاله ثم لا يخفى ان الاستثناء ههنا بدل من اسم لا على المحل
والخبر محذوف اي لا اله موجود او في الوجود الا الله فان قلت هلا قدرت في
الامكان ونفي الامكان يستلزم نفي الوجود من غير عكس قلت لان هذا رد لخطاء
المشركين في اعتقاد تعدد الالهة في الوجود ولان القرينة وهي نفي الجنس انما يدل على الوجود
دون الامكان ولان التوحيد هو بيان وجوده ونفي اله غيره لا بيان امكانه وعدم امكان
غيره ولا يجوز ان يكون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر لان المعنى على نفي الوجود عن الهة
سوى الله تعالى لا على نفي مغايرته عن كل اله **قوله** والنكرة في موضع الشرط يريد ان الشرط في مثل
ان فعلت فعبدي حر او امراته طالق لليمين على تحقيق او نقيض مضمون الشرط فان كان الشرط مثبتا مثل
ان ضربت رجلا فكذا فهو يمين للمنع بمنزلة قولك والله لا اضرب رجلا وان كان منفيا مثل ان لم اضرب
رجلا فكذا فهو يمين للحمل بمنزلة قولك والله لاضربن رجلا ولا شك ان النكرة في الشرط
المثبت خاص فيفيد الايجاب الجزئي فيجب ان يكون في جانب النقيض للعموم والسلب الكلي
والنكرة في الشرط المنفي عام يفيد السلب الكلي فيجب ان يكون في جانب النقيض للخصوص

اي المستثنى ١٢

١١٦

٤٥

**قوله** والايجاب الجزئي فيظهر ان عموم النكرة في موضع الشرط ليس الا عموم النكرة في موضع النفي
وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة وهي التي لا تختص بفرد واحد من افراد تلك النكرة كما اذا
حلف لا يجالس الا رجلا عالما فان العلم مما لا يختص بواحد من الرجال بخلاف ما اذا حلف لا يجالس الا
رجلا يدخل داره وحده قبل كل احد فان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد واحد استدل
على عمومها بوجهين الاول الاستعمال في قوله تعالى ولعبد مومن خير من مشرك وقوله قول معروف
خير من صدقة يتبعها اذى للقطع بان هذا الحكم عام في كل عبد مومن وكل قول معروف
مع ان قوله تعالى ولعبد مومن وقع في معرض التعليل للنهي عن نكاح المشركين وهو عام لما ذكرنا
من ان الجمع المعرف باللام عام في النفي والاثبات فيجب عموم العلة ليلائم عموم الحكم وفي هذا
اشارة الى الرد على من زعم ان عموم النكرة الموصوفة يختص بغير الخبر او بكلمة اي او بالنكرة
المستثناة من النفي الثاني ان تعلق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفه او لم يذكر يشعر
بان ماخذ اشتقاق الوصف علة لذلك فيعم الحكم لعموم علته وههنا امر دقيق وهو ان الصفة والموصوف
كشيء واحد فعمومها عمومه ويتفرع على هذا الاصل انه لو حلف لا اجالس الا رجلا يحنث بمجالسة
رجلين ولو حلف لا يجالس الا رجلا عالما لم يحنث بمجالسة عالمين واكثر وقد يقال في بيان ذلك
ان الاستثناء ليس بمستقل بحكمه انما يوخذ من صدر الكلام وهذه النكرة في صدر الكلام عامة
لوقوعها في سياق النفي لان المعنى لا اجالس الا رجلا والوجه ما اشار اليه شمس الايمة رحمه الله
حيث قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فيتناول واحدا واذا
كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فيختص ذلك النوع بصيرورته مستثنى وتحقيق
ذلك ان في النكرة معنى الوحدة والجنسية فيكون لا اجالس الا رجلا معناه الا رجلا واحدا
فيحنث بمجالسة رجلين لانه قد ضم اليها قرينة دالة على ان القصد منها الى مجرد الجنسية
دون الوحدة فلا يختص ببعض الافراد كما اذا وصف بصفة عامة فالحكم مما يصح تعليله
بهذا الوصف فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف لا ان القرينة لا تنحصر في
الوصف للقطع بان القصد في مثل تمرة خير من جرادة واكرم رجلا لا امراة الى الجنس دون
الفرد ولا كل وصف يصلح قرينة للقطع بانه لا عموم في مثل لقيت رجلا عالما ووالله لاجالسن
رجلا عالما ويحصل البر بمجالسة واحد فالحاصل ان النكرة في غير موضع النفي قد تعم بحسب اقتضاء
المقام لا انه يكتفي في النكرة الموصوفة بوصف عام **قوله** خاص من وجه فان قلت قد صرح فيما سبق
عام من وجه

رجلا عالما والا جاهلا ولا غير ذلك الا رجلا عالما ولا يخفى ان هذا البيان جار بعينه في مثل لا اجالس ح

Copyright King Saud University

بان اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما من جهتين قلت ليس المراد بالخاص ههنا الخاص الحقيقي
اعني ما وضع لكثير محصور او لواحد بل الاضافي اي ما يكون متناولا لبعض ما يتناوله لفظ اخر كالمجموعة
فيكون اهل بيتا ولا نا لاضافة اليه وهو معنى خصوصه وهذا كما قالوا في قوله تعالى فالذين يشربون
اولا تنا الاحتمالين كلاهما بالنسبة الى الاخر خاص من وجه عام من وجه وذكر ابن الحاجب ان
التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما كما يطلق العام على لفظ متعدد مسمياته
مثل العشرة قوله والنكرة في غير هذا المواضع اي النفي والشرط المثبت والوصف بصفة
عامة خص لانها موضوعة للفرد ولا تعم الا بدليل يوجب العموم ولا يخفى ان النكرة المصدرة
بلفظ كل مثل اكرم كل رجل والنكرة المستغرقة باقتضاء المقام لقوله تعالى علمت نفس وقولهم تمرة
خير من جرادة واقعة في غير هذه المواضع مع انها عامة ثم النكرة اذا كانت خاصا فان وقعت
في الانشاء فهي مطلق يدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لامر زائد وهذا معنى قولهم المطلق هو
المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات لقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة
فانه انشاء الامر غير له صيغ العقود مثل بعت واشتريت وان وقعت في الاخبار مثل رايت
رجلا فهي لاثبات واحد مبهم من ذلك الجنس غير معلوم التعيين عند السامع وجعله مقابلا
للمطلق باعتبار اشتماله على قيد الوحدة وللقائل ان يقول لا نسلم عدم تعرض المطلق لقيد الوحدة
للقطع بان معنى ان تذبحوا بقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة اعتاق رقبة واحدة وكان
المراد ان ذلك ليس بلازم بل يجوز ان يراد به نفس الحقيقة او فردها او ما صدقت هي عليه
واحدا كان او كثيرا ولهذا صرح المحققون بالشايع في جنسه بمعنى انه حصة محتملة لحصص كثيرة مما
يندرج تحت امر مشترك من غير تعيين واما النزاع في عموم النكرة في الانشاء والجزاء فالحق انه لفظي
لان القائلين بالعموم لا يريدون شمول الحكم لكل فرد حتى يجب في مثل اعط الدرهم فقيرا
صرفه الى كل فقير وفي مثل ان تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة وفي مثل فتحرير رقبة تحرير كل رقبة بل المراد الفرد
الى اي فقير كان وتحرير اي رقبة كانت فان سمي مثل هذا عاما فعام والا فلا على انهم جعلوا
مثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا عاما مع انه من هذا القبيل فان جعل مستغرقا وكل نكرة كذلك
والا فلا جهة للعموم قوله واذا اعيدت نكرة لما انجر الكلام الى ذكر النكرة وافادتها العموم
والخصوص اردفه بما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت نكرة فالثاني غير الاول والمعرفة بالعكس
فالكلام فيما اذا ذكر اللفظ الاول ثانيا مع كيفية من التنكير والتعريف اولا وثانيا وحينئذ يكون طريق

والجواب ان مراد المصنف بقوله الذي لا يكون فيه هذا القيد ان لا يوجد مع القيد وتوضيحه ان المنفي احد المطلق المعام الموصوف الواقع في هذا الكلام جزء ولا شك ان ذات الموصوف المجرد عن معنى الوحدة المقارنة عنه ... نكرة عامة ... برجل لا بالجالس الا رجلا ... الا رجلا عالما ... مقرون بالوصف ... مجرد عنها فليتامل

وكذا المراد ذبح اي بقرة كانت صح

التعريف



التعريف هو اللام او الاضافة ليصح اعادة المعرفة نكرة وبالعكس وتفصيل ذلك ان المذكور اولا اما
ان يكون نكرة او معرفة وعلى التقديرين اما ان يعاد نكرة او معرفة فتصير اربعة اقسام وحكمها ان
ينظر الى الثاني فان كان نكرة فهو مغاير للاول والا لكان المناسب هو التعريف بناء على كونه
معهودا سابقا في الذكر وان كان معرفة فهو الاول حملا له على المعهود الذي هو الاصل
في اللام او الاضافة وذكر في الكشف ان اعيدت النكرة نكرة فالثاني مغاير للاول والا فعينه
لان المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون داخلا في الكل سواء تقدم او اخر
ومثال اعادة المعرفة نكرة قول الحماسي صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم اخوان عسى الايام ان يرجعن
قوما كالذي كانوا فمع القطع بان الثاني عين الاول وفيه نظر اما اولا فلان التعريف لا يلزم ان يكون
للاستغراق بل العهد هو الاصل وعند تقدم المعهود لا يلزم ان يكون النكرة عينه واما ثانيا فلان
معنى كون الثاني عين الاول ان يكون المراد به هو المراد بالاول والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك
واما ثالثا فلان اعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثاني للاول كثير في الكلام قال الله تعالى ثم
اتينا موسى الكتاب الى قوله وهذا كتاب انزلناه وقال تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقال
ورفع بعضكم فوق بعض درجات الى غير ذلك واعلم ان المراد ان هذا هو الاصل عند الاطلاق
وخلو المقام عن القراين والا فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في
السماء اله وفي الارض اله وقالوا لولا انزل عليه اية من ربه قل ان الله قادر على ان ينزل اية ثم جعل من
بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة يعني قوة الشباب ومنه باب التاكيد
اللفظي وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه مبارك الى قوله
ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله
تعالى وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم
المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد ومثله كثير في الكلام كقولهم هذا العلم علم كذا وكذا
وذكرنا الدار ورأيت دارا كذا وكذا ومنه بيت الحماسة قوله فكذلك في الوجهين
يعني ان المعرفة مثل النكرة في حالتي الاعادة معرفة والاعادة نكرة في انها ان اعيدت معرفة
فالثاني مغاير للاول كالنكرة اذا اعيدت نكرة واذا اعيدت معرفة فالثاني هو الاول كالنكرة
اذا اعيدت معرفة فسر في الشرح بما ذكر تاديا لما لك لتوهم قوله ان يغلب
عسر يسرين منقول عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهما وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم

فقد كان الثاني هو الاول وان اعيدت نكرة كان الثاني غير الاول ولما كان ظاهر عبارة المتن يحتمل عكس ذلك بان يتوهم ان المراد ان المعرفة اذا اعيدت ... صح

للتفخيم

انه خرج الى اصحابه ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين وهذا يدل على ان تنكير يسرا للتفخيم
وتعريف العسر للعهد اى العسر الذى انتم عليه او الجنس الذى يعرفه كل احد فيكون اليسر الثانى مغايرا للاول بخلاف
العسر وقال فخر الاسلام فيه نظر ووجهه ان الجملة الثانية ههنا تاكيد للاولى لتقريرها فى النفس وتمكينها
فى القلب لانها تكرير صريح لها ولا يدل على تعدد اليسر كما لا يدل قولنا ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا على ان
معه كتابين فاشار اليه المصنف بقوله والاصح ان هذا تاكيد **قوله** وان اقر بالف بعينه او اذا رصك على
الشهود فاقر عند كل مرتين او اكثر بالف فى ذلك الصك فالواجب الف واحد اتفاقا لان الثانى
هو الاول لكونه معرفا بالمال الثابت فى الصك وان لم يتقيد بالصك بل اقر بحضرة شاهدين بالف
ثم فى مجلس آخر بحضرة شاهدين بالف من غير بيان للسبب فعند ابى حنيفة رحمه الله يلزمه الفان بشرط
مغايرة الشاهدين الاخرين للاولين فى رواية وبشرط عدم مغايرتهما لهما فى رواية وهذا
بناء على ان الثانى غير الاول كما اذا كتب بكل الف صكا واشهد على كل صك شاهدين وعندهما لم يلزمه
الا الف واحد لدلالة العرف على ان تكرار الاقرار لتاكيد الحق بالزيادة فى الشهود وان اتحد
المجلس فاللازم الف ولهذا على تخريج الكرخى لان للمجلس تاثيرا فى جمع الكلمات المتفرقة وجعلها فى حكم كلام
واحد واما قيدنا كلا من الاقرارين بكونه عند شاهدين لانه لو اقر بالف عند شاهد والف
عند شاهد آخر او بالف عند شاهدين والف عند القاضى فاللازم واحد اتفاقا كذا فى المحيط
بقى صورتان احدهما ان يقر عند شاهدين بالف منكرا ثم فى مجلس آخر عند شاهدين بالف معينا بما فى
هذا الصك وينبغى ان يكون الواجب الفا اتفاقا لان النكرة اعيدت معرفة والاخرى ان يقر
بالف مقيدا بالصك عند شاهدين ثم فى مجلس آخر بالف منكر عند شاهدين وصرح المصنف فيها انه
يجب ان يكون اللازم عند ابى حنيفة الفين بناء على انها معرفة اعيدت نكرة فيكون الثانى مغايرا للاول
**قوله** ومنها اى ومن النكرة تعم بالصفة يريد انها باعتبار اصل الوضع للخصوص والفصل
الفرد كسائر النكرات وانما تعم بعموم الصفة كما سبق فى لا اكلم الا رجلا عالما وتنكيرها
حاله الاضافة الى النكرة ظاهر واما عند الاضافة الى المعرفة فمعناه انها لواحد منهم تصلح
لكل واحد من الآحاد على سبيل البدل وان كانت معرفة بحسب اللفظ والمراد بوصفها الوصف
المعنوى لا النعت النحوى لان الجملة بعدها قد يكون خبرا او صلة او شرطا وقد صرحوا فى قوله تعالى
ليبلوكم ايكم احسن عملا انها نكرة وصفت بحسن العمل وهو عام فيعمت بذلك مع انه لا خفاء فى انها
مبتدأ واحسن عملا خبره والاظهر ان عمومها بحسب الوضع للفرق الظاهر بين اى عبيدى من





عبدى دخل الدار فاعتق واى عبيدى دخل الدار فالاسناد لا ينافى خصوصها لعود الضمير
المفرد اليه مثل اى الرجال اتاك وبصحة الجواب بالواحد مثل زيدا وعمرا وضعف بجريان ذلك
فى كثير من كلمات العموم مثل من وما وغيرهما **قوله** فان قال اى عبيدى ضربك فهو حر
فضربوه جميعا معا او على الترتيب عتقوا جميعا وان قال اى عبيدى ضربته فهو حر فضربهم
جميعا لا يعتق الا واحد منهم وهو الاول ان ضربهم على الترتيب لعدم المزاحم والا فالخيار
الى المولى لان نزول العتق من جهته ووجه الفرق انه وصف فى الاول بالضرب
وهو عام وفى الثانى قطع عن الوصف لان الضرب انما اسند الى المخاطب لا الى المتكلم التى تناولها
اى واما لم يعتقوا جميعا ولا واحد منهم فيما اذا قال ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر والخشبة
مما تطيق حملها واحد فحملوها معا عتقوا جميعا لان المقصود صيرورة الخشبة محمولة الى موضع
حاجته وهذا يحصل بمطلق فعل الحمل من كل منهم وقد حصل بخلاف الصورة الاولى فان المقصود
معرفة جلادته وذلك انما يحصل بحمل الواحد منهم بتمام الخشبة لا بمطلق الحمل لكن ينبغى ان
لا يعتق الكل اذا حملوها على التعاقب كما فى اى عبيدى ضربك **قوله** وهذا الفرق مشكل من جهة
النحو لانه ان اريد بالوصف النعت النحوى فلا نعت فى شئ من الصورتين اذ الجملة صلة او شرط
لان اى ههنا موصولة او شرطية باتفاق النحاة وان اريد الوصف من جهة المعنى فهى موصوفة
فى الصورتين لانها كما وصفت فى الاولى بالضاربية للمخاطب وصفت فى الثانية بالمضروبية
له والقول بان الاول وصف والثانى قطع عن الوصف تحكم الا ترى ان يوما فيما اذا قال
والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه عام بعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم واجاب
صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا يقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف
الواحد بشخصين بخلاف الزمان فان الفعل متصل به حقيقة فيجوز ان يصير اليوم عاما به وايضا
المفعول به فضلة تثبت ضرورة فيقدر بقدرها فلا يظهر اثره فى التعميم بخلاف المفعول
فيه فانه صرح به وقصد وصفه لصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم وفيه
نظر اما اولا فلان الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار هو وصف له وتعلق
بالمفعول به وبهذا الاعتبار هو وصف له ولا امتناع فى قيام الاضافيات بالمتضايفين واما
ثانيا فلان الفعل المتعدى يحتاج الى المفعول به فى التعقل والوجود جميعا والى المفعول
فيه فى الوجود فقط فاتصاله بالاول اشد وان المفعول به ههنا انما هو فى ربط الصفة بالموصوف

لان الشرط موجود الخشبة بكمالها ولم
يحملها احد منهم حتى لو حملوها
على التعاقب بمعنى الاول والاول
كانت الخشبة لا يطيق حملها واحد منهم
الاول

Copyright King Saud University

لا في التعميم وكونه ضروريا لا ينافي الربط ولو سلم فالفاعل ايضا ضروري فينبغي ان لا يظهر اثره
في التعميم وكونه غير فضلة لا ينافي الضرورة بل يؤكدها **قوله** وهنا فرق آخر تفرد به المصنف
حاصله ان اي الواحد منكر ففي الصورة الاولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية وان
عتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا اولوية للبعض فيعتق الكل ومعنى
الوحدة ماخوذ من جهة ان عتق كل واحد معلق بضربه مع قطع النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد
منفرد عن الغير وفي الصورة الثانية يعين الواحد باختيار المخاطب ضربه لان الكلام لتخيير
المخاطب في تعيينه فيحصل الاولوية ويثبت الواحد من غير عموم وظاهر انه لا معنى لتخيير
الفاعل في الصورة الاولى لانه انما يعقل في متعدد ولا تعدد في المفعول وهذا الفرق
ايضا مشكل اما اولا فلان الصورة الثانية قد يكون بحيث لا يتصور فيها التخيير مثل اي عبيدي
وطئته دابتك او عضه كلبك فهو حر واما ثانيا فلان الكلام فيما اذا لم يقع من المخاطب
اختيار البعض بل ضرب الجميع معا او على الترتيب فحينئذ ينبغي ان لا يعتق واحد منهم لعدم
وقوع الشرط وهو اختيار البعض او يعتق كل واحد لما ذكر في الصورة الاولى بعينه لجواز
ان يعتبر كل منفردا بالمضروبية كما في الضاربية واما ثالثا فلانا لا نسلم في الصورة الاولى عدم
اولوية البعض مطلقا بل اذا ضربوه معا وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية البعض عتق
كل واحد لجواز ان يعتق واحد منهم يكون الخيار الى المولى كما في الصورة الثانية وكما اذا قال
اعتقت واحدا من عبيدي فانه لا يصح ان يقال لو لم يعتق كل واحد وليس البعض اولى
من البعض يلزم بطلان الكلام بالكلية لجواز ان يكون الكلام لاعتاق واحد ويكون خيار التعيين الى
المولى فان قلت كون اي للواحد انما يصح في المضاف الى المعرفة مثل اي الرجال واي
الرجلين واما اذا اضيف الى النكرة فقد يكون للاثنين مثل اي رجلين ضرباك والجمع مثل
اي رجال ضربوك قلت مراده المضاف الى المعرفة لان الكلام في اي عبيدي
ضربك او ضربته **قوله** ومنها من ويكون شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة
والاوليان تعمان ذوي العقول لان معنى من جاءني فله درهم ان جاء زيد وان جاء عمرو وهكذا
الى جميع الافراد ومعنى من في الدار ازيد في الدار ام عمرو الى غير ذلك فعدل في الصورتين الى لفظ
من قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر واما الاخريان فقد يكونان للعموم وشمول ذوي
العقول وقد يكونان للخصوص وارادة البعض كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك

ومنهم



ومنهم من يشطر اليك بجمع الضمير وافراده نظرا الى المعنى واللفظ فانه وان كان خاصا للبعض لا ان
البعض متعدد فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفي في العموم بانتظام جمع من المسميات
**قوله** يعتقهم الا واحدا هو اخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فالاختيار الى المولى
وذلك لان استعمال من في التبعيض هو الشايع الكثير بكون تحريزها ذا ابعاض فيحمل عليه ما لم
توجد قرينة تؤكد العموم وترجح البيان كما في من شاء من عبيدي عتقه فهو حر بقرينة اضافة المشية
الى ما هو من الفاظ العموم وكقوله تعالى فاذن لمن شئت منهم وقوله ترجي من تشاء منهن
بقرينة قوله واستغفر لهم وقوله تعالى ذلك ادنى ان تقر اعينهن فانها ترجح العموم وكون
من للبيان دون التبعيض بخلاف الثاني وقد يقال ان العموم ههنا بعموم الصفة والمشية صفة
الفاعل دون المفعول ولو سلم فالمفعول عتقه لا كله من وصفه ظاهر وبينهما فرق واخر
تفرد به المصنف وتقريره ان من يحتمل التبعيض والبيان والتبعيض متيقن ثابت على التقديرين
ضرورة وجود البعض في ضمن الكل وارادة الكل محتملة فيحمل من على التبعيض اخذا بالمتيقن
المقطوع وتركا للمحتمل المشكوك ففي من شئت من عبيدي امكن العمل بعموم من وتبعيض من بان
يعتق كل واحد لانه لما علق عتق كل بمشيته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا
من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي فان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية
وهذا ظاهر على تقدير تعلق المشية بالكل دفعة لا من شاء المخاطب عتقه ليس بعض العبيد
بل كلهم واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه
حال كونه بعضا من العبيد ويمكن الجواب بان تعلق المشية بكل على الانفراد امر باطن لا اطلاع
عليه والظاهر من اعتاق الكل تعلق المشية بالكل فلا بد من اخراج البعض ليتحقق التبعيض وههنا نظر
وهو ان التبعيض التي يدل عليها من هي التبعيضية المجردة المنافية للكلية لا التبعيضية التي هي
اعم من ان يكون في ضمن الكل او بدونه وحينئذ لا نسلم ان التبعيض متيقن وهو ظاهر **قوله** ومنها ما في غير
العقلاء هذا قول بعض ائمة اللغة والاكثرون على انه للعقلاء وغيرهم فان قيل ففي قوله تعالى فاقرؤا ما
تيسر يجب قراءة جميع ما تيسر عملا بالعموم كما في قوله ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة قلنا بناء الامر
على التيسير دل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا
**قوله** وقد مر وجههما اما وجه قول ابي يوسف ومحمد رضي الله عنهما فهو ان ما عام ومن للبيان والثلث
جميع عدد الطلاق المشروع واما وجه قول ابي حنيفة رضي الله عنه فهو ان من للتبعيض فيجب

لاتفاق النحويين على ذلك

من للبيان فصار الفرق بين من شاء من عبيدي ومن شئت من عبيدي ان في الاول من شاء دالة على ان

[illegible]

ان يكون مما ثبت بعض للثلاث **قوله** وهما محكان ليس المراد انهما لا يقبلان التخصيص اصلا لان
قوله تعالى والله على كل شيء وقوله واوتيت من كل شيء مخصوص على ما سبق بل المراد انهما لا يقعان خاصين
بان يقال كل رجل او جميع الرجال والمراد واحد بخلاف سائر ادوات العموم على ما سبق في
المعرف باللام ومن وما وذكر شمس الائمة وفخر الاسلام ان كلمة كل تحتمل الخصوص نحو كلمة من كما
اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخلوا على التعاقب فالنفل للاول خاصة لاحتمال
الخصوص في كلمة كل فان الاول اسم لفرد سابق وهذا الوصف تحقق فيه دون من دخل بعده
وقد جعل المصنف مثل ذلك من العموم الذي يكون تناوله على سبيل البدل **قوله** فان دخل
الكل يعني اذا اضيف لفظ كل الى النكرة فهو لعموم افرادها واذا اضيف الى المعرفة فلعموم اجزائها
فيصح كل رجل يشبعه هذا الرغيف بخلاف كل الرجال ويصح كل الرجال يحمل هذا الحجر بخلاف كل رجل
**قوله** ودخل عشرة معا انما قال ذلك لانهم لو دخلوا متعاقبين فالنفل للاول خاصة لان
من دخل بعده ليس داخلا اولا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير
المسبوق **قوله** فلكل اي لكل واحد من العشرة الداخلين معا اول بالنسبة الى المتخلف
الذي يقدر دخوله بعد فتح الحصن وذلك لان الداخل اولا يجب ان يعتبر اضافته الى الداخل ثانيا
لا الى ما ليس بداخل اصلا **قوله** بخلاف من دخل اي لو قال من دخل هذا الحصن اولا فله الف
فدخله عشرة لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء لانه ليس عموم من على سبيل الانفراد بل عموم الجنس
وههنا لم يتحقق احد دخل اولا ولا يجوز ان يجعل من استعارة عن الكل او الجميع ليكون لكل منهم
او لمجموعهم نفل واحد لان عموم الكل على سبيل الانفراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع وضدا
وعموم من انما يتبين ضرورة ابهامه كالنكرة في موضع النفي فلا مشاركة تصحح الاستعارة **قوله**
وههنا فرق آخر حاصله ان الاول هو السابق على جميع ما عداه وهو بهذا المعنى لا يتعدد فعند
اضافة الكل اليه يجب ان يكون مجازا للسابق على الغير مطلقا سواء كان جميع ما عداه او بعضه كالمتخلف الحر
فيه التعدد فيصح اضافة الكل الافرادي اليه فعلى هذا يجب ان يكون من نكرة موصوفة اذ لو كانت
موصولة وهي معرفة لكان كل لشمول الاجزاء يعني كل الرجال الذين يدخلون هذا الحصن فلهم كذا
فيجب ان يكون للمجموع نفل واحد وفي هذا الفرق نظر وهو انه يقتضي صحة صورة الدخول
فرادى ان يستحق النفل كل واحد منهم عند الآخر لدخوله تحت عموم هذا المجاز اعني السابق بالنسبة
الى المتخلف وليس كذلك لتصريحهم بان النفل للاول خاصة **قوله** فان قال جميع من

ويمكن الجواب بانه بعد علم المسبوقية بالغير مراد
فلا يصدق الا على الاول خاصة وجماعة التتبع له
اي اولا هنا ظرف بمعنى قبل وليس من اوصاف
الداخلين فكان المراد بعموم الاولية الاسم
للفرد السابق وان الداخل اولا لا استلزام [illegible]

دخل



دخل هذا الحصن اولا اعلم ان المشروط له النفل في مسائل تقييد دخول الحصن بقيد الاولية اما ان يكون
مذكورا بمجرد لفظ من او مع اضافة الكل او الجميع اليه وعلى التقادير الثلث اما ان يكون الداخل واحدا
او متعددا معا او على سبيل التعاقب فتصير تسعة فان كان الداخل واحدا فقط فله كمال النفل في الصور الثلث
اما في من دخل وكل من دخل فظاهر واما في جميع من دخل فلان هذا التنفيل للتشجيع واظهار الجلادة
فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة في ذلك اقوى وان كان الداخل متعددا
فان دخلوا معا فلا شيء لهم في صورة من دخل ولكل واحد نفل تام في صورة كل من دخل وللمجموع نفل
واحد في صورة جميع من دخل لان لفظ جميع للاحاطة على صفة الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق
بالدخول على سائر الناس بخلاف كل فان عمومه على سبيل الانفراد وان دخلوا على سبيل التعاقب
فالنفل للاول منهم في الصور الثلث اما في من وكل فظاهر واما في الجميع فلانه يجعل مستعارا للكل لقيام
الدليل على استحقاق الواحد وهو ان الجلادة في دخوله وحده اقوى فهو بالنفل احرى كذا ذكره فخر
الاسلام واعترض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا
النفل عملا بعموم الجميع ولو دخلوا فرادى استحقه الاول منهم عملا بمجازه كما اذا لم يدخل الا واحد
واجيب بانهم ان دخلوا معا يحمل على الحقيقة وان دخلوا فرادى او دخل واحد فقط يحمل على
المجاز ورده صاحب الكشف والمصنف بان امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز انما هو بالنظر
الى الارادة دون الوقوع وههنا قد تحقق الجمع في الارادة ليصح الحمل تارة على حقيقة الجميع واخرى
على مجازه كما يقال اقتل اسدا ويراد سبع او رجل شجاع حتى يعد ممتثلا باتيانهما كان اذ لو اريد حقيقة
الجمع لم يستحق الفرد ولو اريد مجازه لم يستحق الجميع نفلا واحدا بل يستحق كل واحد نفلا تاما كما اذا
صرح بلفظ كل ولدفع هذا الاشكال اورد المصنف كلاما حاصله ان الجميع ههنا ليس في معناه
الحقيقي حتى يتوقف استحقاق النفل على صفة الاجتماع للقرينة المانعة عن ذلك وهو ان هذا
الكلام للتشجيع والتحريض على الدخول اولا على ما ذكرنا وليس ايضا مستعارا لمعنى كل من دخل
اولا حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق
في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز وهذا
المعنى بعض معنى كل من دخل اولا لان معناه ان السابق يستحق النفل وانه لو كان جماعة كان
لكل واحد من آحادها كمال النفل فصار جميع من دخل اولا مستعارا لبعض معنى كل من دخل اولا
فان قوله الكل الافرادي يدل على امرين معناه ان مدلوله مجموع الامرين اذ ليس كل واحد منهما مدلولا

على حدة حتى يكون مشتركا بينهما فان قلت فالامر الاول هو استحقاق السابق النفل واحدا كان او جماعة من غير قيد عدم استحقاق كل واحد من الجماعة تمام النفل وهنا قد اعتبر ذلك مع هذا القيد فلا يكون المراد هو الامر الاول قلت عدم استحقاق كل واحد تمام النفل ليس من جهة انه معتبر في المعنى المجازي بل من جهة انه لا دليل على الاستحقاق والحكم لا يثبت بدون الدليل فقوله لا يراد المعنى الحقيقي اي اعتبار وصف الاجتماع ولهذا يستحق الواحد ولا الامر الثاني اي استحقاق كل واحد تمام النفل عند الاجتماع ولهذا كان لمجموع الداخلين معا نفل واحد وقوله حتى لو دخل جماعة تفريع على عدم ارادة المعنى الثاني قوله مسئلة تحرير محل النزاع على ما صرح به في اصول الشافعية انه اذا حكى الصحابي فعلا من افعال النبي صلى الله عليه وسلم بلفظ ظاهره العموم مثل نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار هل يكون عاما او لا فذهب بعضهم الى عمومه لان الظاهر من حال الصحابي العدل العارف باللغة انه لا ينقل العموم الا بعد علمه بتحققه وذهب الاكثرون الى انه لا يعم لان الاحتجاج انما هو بالمحكي لا الحكاية والعموم انما هو في الحكاية لا المحكي ضرورة ان الواقع لا يكون الا بصفة معينة والمصنف مثل ذلك قول الصحابي صلى النبي صلى الله عليه وسلم داخل الكعبة ولا يخفى انه لا يكون من محل النزاع الا على تقدير عموم الفعل المثبت في الجهات والازمان والصحيح انه لا عموم له لان الواقع انما يكون بصفة معينة وفي زمان معين وغيره انما يلحق به بدليل مرتد لا له بنص او قياس او نحو ذلك ثم ردد بعد تسليم ذلك مثل قضى في الشفعة للجار بانه ليس حكاية الفعل بل نقل الحديث بمعناه ولو سلم فلفظ الجار عام وفيه نظر اما اولا فلان مدلول الكلام ليس الا الاخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم بانه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا واما ثانيا فلان عموم لفظ الجار لا يضر بالمقصود اذ ليس النزاع الا فيما يكون حكاية الصحابي بلفظ العام واما ثالثا فلان جعله بمنزلة قول الصحابي قضى النبي صلى الله عليه وسلم بالشفعة لكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية للفعل ضرورة ان الفعل اعني قضاءه بالشفعة انما وقع في بعض الجيران بل في جار معين فان قيل يجوز ان يقع حكمه بصيغة العموم بان يقول مثلا الشفعة ثابتة للجار قلنا حينئذ يكون نقل الحديث بالمعنى لا حكاية الفعل والتقدير بخلافه قوله اللفظ الذي ورد بعد سؤال او حادثة وحينئذ ينحصر الاقسام في الاربعة المذكورة لامتناع ان يكون اللفظ قطعا في الابتداء لا عمل الحوادث ويعني بغير المستقل ما لا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار السؤال او الحادثة مثل نعم فانها مفردة

لما سبق من كلام موجب او منفي استفهاما او خبرا وبلى فانها مختصة بايجاب النفي السابق استفهاما او خبرا فعلى هذا لا يصح بلى في جواب كان لي عليك كذا ولا يكون نعم في جواب اليس لي عليك كذا اقرارا الا ان المعتبر في احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل منهما مقام الاخر ويكون اقرارا في جواب الايجاب والنفي استفهاما وخبرا قوله حملا للزيادة على الافادة يعني لو قال على الجواب الامر بالعكس ولا يخفى ان الحمل بالحال دون الحمل بالمقال والله اعلم بحقيقة الحال يصدق ديانة لانه نوى ما يحتمله اللفظ لا قضاء لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه قوله العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة من غير قصرها على تلك الاسباب فكان اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ وذلك كآية الظهار نزلت في خولة امرأة اوس بن الصامت وآية اللعان في هلال بن امية وآية السرقة في رداء صفوان او في سرقة المجن وكقوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر ورد في شاة ميمونة وقوله عليه السلام خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه ورد جوابا للسؤال عن بئر بضاعة فان قلت لو كان عاما لسبب وغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لان نسبة العام الى جميع الافراد على السوية ولما كان لنقل السبب فائدة ولما طابق الجواب السؤال لانه عام والسؤال خاص اجيب عن الاول بانه يجوز ان يكون بعض افراد العام يعلم دخوله تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص لدليل يدل عليه وعن الثاني بان فائدة نقل السبب لا تنحصر في خصوص الحكم به بل قد يكون نفس معرفة اسباب نزول الآيات وورود الاحاديث ووجوه القصص فائدة وعن الثالث بان معنى المطابقة هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولا نسلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص قوله فصل حكم المطلق ذكر المطلق والمقيد عقيب العام والخاص لمناسبتهما اياهما من جهة ان المطلق هو الشائع في جنسه بمعنى انه حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة من غير شمول ولا تعيين والمقيد ما اخرج عن الشيوع بوجه ما كرقبة مؤمنة اخرجت عن شيوع المؤمنة وغيرها وان كانت شائعة في الرقبات المؤمنات وضبط الفصل انه اذا ورد المطلق والمقيد لبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين موجبا لتقييد الاخر اجري المطلق على اطلاقه والمقيد على

[illegible]

[illegible]

Copyright © King Saud University

بعدم مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا لتقييد الاخر بالذات مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة مثل اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فان نفي تمليك الكافر يستلزم نفي اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمومنة حمل المطلق على المقيد

فان قلت معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد وهو لا يستقيم فيما ذكرتم من المثال لان المقيد انما قيد بالكافرة والمطلق انما قيد بالمومنة قلت نعم معناه تقييد المطلق بذلك القيد لكن ان كان القيد موجبا فبايجابه وان كان منفيا فبنفيه وههنا قيد الكافرة منفي فيفيد ايجاب الاعتاق بغير الكافرة وهو المومنة ونقل عن المصنف انه معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بقيد ما سواه ان هو المذكور في المقيد او غيره لانه في مقابلة اجرا المطلق على اطلاقه ومعناه عدم تقييده بقيد ما لكن لما اورد واعلينا الاشكال بتقييد الرقبة بالسلامة مع ان المذكور في المقيد هو المومنة لا السليمة وفيه نظر لانه اذ لا يخفى ان الحمل على هذا المعنى بعيد وسيجي ان ايراد الاشكال المذكور ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد هذا اذا اختلف الحكم اما اذا اتحد فاما ان يكون منفيا او مثبتا فان كان منفيا فلا حمل مثل لا يعتق رقبة ولا يعتق رقبة كافرة لامكان الجمع بان لا يعتق اصلا ولا يخفى ان هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد وان كان مثبتا فاما ان يختلف الحادثة او يتحد فان اختلفت ككفارة اليمين والقتل فلا حمل خلافا للشافعي رحمه الله وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه او لا وان كان فلا حمل كوجوب الصاع في صدقة الفطر بسبب الراس مطلقا في احد الحديثين ومقيدا بالاسلام في الاخر وان كان في الحكم فيحمل المطلق على المقيد بالاتفاق ككفارة العامة فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود ثلثة ايام متتابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزا غير المتتابع لموافقته المامور به والمقيد يوجب عدم اجزايه لمخالفته المامور به وفي المثال اشارة الى الجواب عما يقال انكم حملتم المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد في حادثة اخرى وهو كفارة القتل والظهار حيث شرطتم التتابع في الصوم يعني انما حملناه على مقيد وارد في هذه الحادثة وهو قراءة ابن مسعود فانها مشهورة يجوز بها الزيادة على الكتاب بخلاف قراءة ابي فعدة من ايام اخر متتابعات في قضاء رمضان فانها شاذة لا يزاد بها على النص والشافعي رحمه الله انما لم يشترط التتابع لانه لا عمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت او غير مشهورة فالمثال المتفق عليه قوله عليه السلام في حديث الاعرابي صم شهرين وروي شهرين متتابعين **قوله** لان المطلق ساكت احتج من ذهب الى حمل



المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة او جريان الاطلاق والتقييد في السبب بان المطلق ساكت عن ذكر القيد والمقيد ناطق به فكان اولى لان السكوت عدم وجوابه القول بالموجب اي نعم يكون اولى عند التعارض كما اذا دخلا في الحكم واتحدت الحادثة وههنا لا تعارض لامكان العمل بهما للقطع بان الشارع لو قال اوجبت في كفارة القتل اعتاق رقبة مومنة وفي كفارة اليمين رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان متعارضين **قوله** لان التقييد فان قيل الاية انما تدل على ان السوال والبحث عن القيود والاوصاف الغير المذكورة توقع التغليظ والمساءة لا على ان العمل بالمطلق يوجب ذلك قلت اذا كان البحث عن القيد والاشتغال به يوجب ذلك فالتقييد بطريق الاولى على ان المفهوم من الاية ان موجب المساءة هو تلك القيود والاشياء المسؤل عنها وقد يقال في وجه الاستدلال ان الوصف في المطلق مسكوت عنه والسوال عن المسكوت منهي بهذا النص ولا يخفى ضعفه بل ضعف الاستدلال بهذه الاية في هذا المطلوب فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون **قوله** وقال ابن عباس رضي الله عنه هذا لا يقوم حجة على الخصم لانه لا يعمل بقول الصحابي حجة في الفروع فضلا عن الاصول **قوله** وعامة الصحابة كقول عمر رضي الله عنه المراة مبهمة في كتاب الله فابهموها اي خلوا تحريمها عن قيد الدخول الثابت في الربائب فاطلقوها وعليه انعقد اجماع من بعدهم لذا في التقويم وقد يجاب بان الاجماع على عدم حمل المطلق على المقيد في صورة لا يكون اجماعا على الاصل الكلي لجواز ان يكون ذلك لدليل لاح لهم في هذه الصورة ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن وذلك في اجرا المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده عند الامكان ولو حمل المطلق على المقيد يلزم ابطال المطلق لانه يدل على اجزاء المقيد وغير المقيد وفي الحمل على المقيد ابطال الاجزاء الثاني وبهذا ظهر فساد ما استدل به الشافعية من ان في حمل المطلق على المقيد جمعا بين الدليلين اذ العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق من غير عكس لحصول المطلق في ضمن ذلك المقيد فان قيل حكم المقيد معلوم من المطلق فلو لم يحمل عليه يلزم الغاء المقيد اجيب بانه يفيد استحباب القيد وفضله وانه عزيمة والمطلق رخصة ونحو ذلك وبالجملة هو اولى من ابطال حكم الاطلاق **قوله** والمعنى في المقيس عليه يعني ان حمل المطلق على المقيد بالقياس كما سيذكره او لا فلان هذا القياس ليس بتعدية للحكم الشرعي بل للعدم الاصلي وهو عدم اجزاء غير المقيد في صورة التقييد لما سيجي في فصل مفهوم المخالفة واما ثانيا فلان

كلنا لا يصار الى الترجيح الا عند التعارض ولا تعارض الا في اتحاد الحادثة والحكم وليس في هذا الباب قول بالموجب كما توهم بعض الشراح

ادلو

Copyright King Saud University

فيه ابطال الحكم شرعي ثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافر مثلا واما ثانيا فلان
شرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم في المقيس او انتفائه وههنا المطلق نص دال على اجزاء
المقيد وغيره من غير وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد ولا عدم
اجزاء غير المقيد لا يقال المطلق ساكت عن المقيد غير متعرض له لا بالنفي ولا بالاثبات
فيكون المحل في حق الوصف خاليا عن النص لانا نقول ممنوع بل هو ناطق بالحكم في المحل
سوا وجد القيد ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفي انه لا يدل على احدهما
بالتعيين هذا ولكن للخصم ان يقول المعدى هو وجوب القيد لا اجزاء المقيد ولا يسلم ان
النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن المقيد
او غيره وبهذا يندفع ما يقال انه على تقدير صحة هذه التعدية لا يلزم عدم اجزاء غير المقيد كالكافر
في كفارة اليمين لان غايته الامر انه يجتمع فيها فيجوز الكافر بالنص المطلق والمؤمنة به وبالنص المقيد
ايضا ولا امتناع في اجتماع النص والقياس في حكم واحد على ان المقول المذهب انه اذا اجتمع
المقيد والمطلق في حادثة واحدة في الحكم فالحمل واجب اتفاقا كما مر **قوله** القيد
يدل على الاثبات في المقيد والنفي في غيره فان قلت هذا صريح في ان النفي ايضا مدلول
النص كالاثبات فيكون حكما شرعيا ضرورة فيناقض ما تقدم من انه لا دلالة في المقيد على
نفي الكافر اصلا لانه عدم اصلي لا حكم شرعي ولا يبعد ان يكون من باب مجاراة الخصم
وتسليم بعض مقدماته لما لا يخفى على الناظر في السباق والسياق قلت تسامح في
العبارة والمقصود انه لما ذكر القيد فهم ان اجزاء الكافر باق على العدم الاصلي **قوله** ودلالة
المطلق عليها اي على الافراد ضمنية لان القصد منه الى نفس الحقيقة والحصة غير معينة محتملة
تحصص كثيرة والمراد ان دلالته على الافراد على سبيل البدل دون الشمول لظهور ان قوله
تعالى فتحرير رقبة انما يدل على وجوب اعتاق رقبة ما **قوله** لا يقال اليمين قدم
الرقبة بالسلامة مورد الاشكال ليس حمل المطلق على المقيد بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس
وانما اورد في المحصول جوابا عما قيل ان قوله اعتق رقبة يقتضي تمكن المكلف من اعتاق اي رقبة شاء
من رقاب الدنيا ولو دل القياس على انه لا يجزيه الا المؤمنة لكان القياس دليلا على المسكنة الثابتة
بالنص فيكون القياس ناسخا وانه غير جائز **قوله فصل** حكم المشترك التامل في نفس الصيغة
او غيرها من الادلة والامارات ليترجح احد معنييه او معانيه ولما كان ههنا مظنة ان يقال



لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين من غير توقف وتامل فيما يحصل به ترجح احدهما اورد عقيب
ذلك مسئلة امتناع استعمال المشترك في معنييه وتحرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد بالمشترك في استعمال
واحد كل واحد من معنييه او معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد منهما لا بالمجموع من حيث هو المجموع بان يقال
رايت العين ويراد الجارية والباصرة وغير ذلك وفي الدار الجون اي الاسود والابيض
واقراء هند اي حاضت وطهرت فقيل يجوز وقيل لا يجوز وقيل يجوز في النفي دون الاثبات واليه
ذهب صاحب الهداية في باب الوصية ولا يخفى ان محل الخلاف ما اذا امكن الجمع كما ذكرنا من الامثلة بخلاف صيغة افعل على قصد الامر والتهديد بها او الوجوب والاباحة
مثلا ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعي رضي الله عنه
انه ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القراين ولا يحمل على احدهما خاصة الا
الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم
مختلف الحقيقة واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل القائم على امتناعه
وهو الذي اختاره المصنف وقيل يصح لكنه ليس من اللغة ثم اختلفوا في الجمع مثل العيون
فذهب الاكثرون الى ان الاختلاف فيه مبني على الخلاف في المفرد فان جاز جاز والا فلا وقيل
يجوز فيه وان لم يجز في المفرد وذهب المصنف الى انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد
لا حقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلانه يتوقف على كون اللفظ موضوعا لمجموع المعنيين ليكون
استعماله فيه استعمالا في نفس الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا
لمجموع المعنيين لما صح استعماله في احد المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون
نفس الموضوع له بل جزؤه واللازم باطل بالاتفاق فان منع الملازمة مستندا بانه يجوز
ان يكون موضوعا لكل واحد من المعنيين ثم انه موضوع للمجموع فجوابه ان استعماله
في المجموع حينئذ يكون استعمالا في احد المعاني فلا نزاع في صحته فان قيل لا نعني
باستعماله في مجموع المعنيين حقيقة انه يراد المجموع من حيث هو المجموع حتى يلزم كونه
موضوعا للمجموع بل معناه انه يراد به كل واحد من المعنيين على انه نفس المراد لا جزء
من معنى ما لك هو المراد وحينئذ لا يلزم الا كونه موضوعا لكل واحد من المعنيين والامر
كذلك فجوابه انه اذا كان موضوعا لكل واحد من المعنيين فاما ان يكون موضوعا له بدون الاخر
اي بشرط انفراده عن الاخر ومطلقا اي مع قطع النظر عن انفراده عن الاخر واجتماعه معه

Copyright © King Saud University

اذ لا يجوز ان يكون موضوعاً لكل واحد بشرط الآخر لما مر في بيان انتفاء وضعه للمجموع وعلى
التعدد من يثبت المدعى اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه
بالمعنى اي جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى لا يتجاوزه ولا يراد به غيره عند الاستعمال
فدائما لا يمكن الا اعتبار وضع واحد لان اعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الآخر ضرورة ان
اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الآخر
يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان في اطلاق واحد يلزم ان يكون كل منهما مراداً وغير
مراد في حالة واحدة وهذا باطل بالضرورة واليه اشار بقوله ومن عرف سبب وقوع الاشتراك
لا يخفى عليه امتناع استعماله اي اللفظ المشترك في المعنيين حقيقة في اطلاق واحد وذلك
لان سببه هو الوضع لكل واحد من المعنيين اما ابتداء ان كان الواضع هو الله تعالى واما الفصل
الابهام او لغفلة من الوضع الاول ولاختلاف الواضعين ان كان غيره والوضع هو تخصيص
اللفظ بالمعنى فلو استعمل في المعنيين حقيقة لكان كل منهما نفس الموضوع له اي المعنى الذي خص
اللفظ به وهو باطل ضرورة انتفاء التخصيص عند ارادة المعنى الآخر وهذه مغلطة منشاها
اشتراك لفظ تخصيص الشيء بالشيء بين قصر المخصص على المخصص به كما يقال فيما زيد الا قائم انه
لتخصيص زيد بالقيام وبين جعل المخصص منفرداً من بين الاشياء بالمخصوص بالتخصيص به كما يقال
في اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة وفي ضمير الفصل انه لتخصيص المسند اليه بالمسند و
فلانا بالذكر اي ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى اي تعيينه لذلك المعنى
وجعله منفرداً بذلك من بين الالفاظ وهذا لا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى
فللخصم ان يختار انه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقاً اي من غير اشتراط انفراد او اجتماع
مستعمل تارة في هذا من غير استعمال في الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل
فيه في الحالين نفس الموضوع له اللفظ حقيقة واما انه لا استعمال في اكثر من معنى واحد مجازاً
فلانه يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل لما سيأتي بيان اللزوم على ما نقل عن المصنف
انه لو اريد به المجموع وهو غير الموضوع له وكل واحد من المعنيين مراد وهو نفس الموضوع
له يلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ في اطلاق واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة
والمجاز واورد عليه انه لو اريد به المجموع كان كل واحد من المعنيين داخلا في المراد لا نفس المراد
ومثل هذا ليس جمعاً بين الحقيقة والمجاز كالعام الموضوع للمجموع اذا اريد به المجموع دخل تحته كل فرد

وهو غير الموضوع له فاجاب بان ارادة المجموع في المشترك ليست الا ارادة كل واحد من المعنيين
اذ ليس هنا مجموع مراد فيدخل فيه كل واحد بخلاف العام وفيه نظر لانه ان كان ههنا مجموع يراد
باللفظ ويغاير كلا من المعنيين فقد تم الاعتراض وان لم يكن لم يتحقق المعنى المجازي المراد فلم يلزم الجمع
بين الحقيقة والمجاز والاوجه ان يقال محل النزاع هو استعمال المشترك في المعنيين على ان يكون كل منهما
مراداً باللفظ ومناطاً للحكم لا اذا اخذ تحت معنى ثالث هو المراد والمناط واستعماله في المعنيين
على هذا الوجه بطريق المجاز لا يستعمل الا بان يكون بين المعنيين علاقة مراداً احدهما على انه نفس الموضوع
له والآخر على انه مناسب الموضوع له وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز ولو اريد كل واحد على انه
نفس الموضوع له كان اللفظ حقيقة لا مجازاً والتقدير بخلافه ولو اريد كل واحد على انه مناسب
للموضوع له لزم اعتبار وضع آخر لمعنى ثالث وحينئذ لا يصح استعمال المشترك بين المعنيين
فيهما ويصح استعمال المشترك بين ثلاثة معان في الاثنين منها والمشترك بين اربعة في ثلاثة
فقط وعلى هذا القياس وهذا التفصيل مما لا قائل به فان قيل لم لا يجوز ان يكون لزوم الجمع بين الحقيقة
والمجاز بان يستعمل في المجموع باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل فيكون حقيقة في كل واحد مجازاً في المجموع
من غير اعتبار الوضع الثالث والعلاقة قلنا سيجيء ان اطلاق اسم البعض على الكل مشروط بلزوم
واتصال بينهما كما بين الرقبة والشخص بخلاف اطلاق الواحد على الاثنين واطلاق الارض على مجموع الارض
والسماء فانه لا قائل بصحته على انه حينئذ يعود الاعتراض السابق على ما نقل عن المصنف قوله
لكان هذا الكلام في غاية الركاكة لان ايجاب الاقتداء انما هو بالحمل والتحريض على ما صدر عن المقتدى
به اذ لا ايجاب امتثالي مثل فلان يصلي فاقرأوا القرآن وفيه نظر لان ركاكة الكلام وعدم ايجاب
الاقتداء عند اختلاف معاني الافعال المذكورة انما يلزم اذا لم يكن بينهما امر مشترك هو المقصود
بالايجاب للقطع بانه لا ركاكة في مثل قولنا ان السلطان قد اطلق زيداً والامير قد خلع عليه فاكرموه
واعطوه ايها الرعايا فكذا المراد ههنا ان الله يرحم النبي عليه السلام ويوصل اليه من الخير ما يليق بعظمته
وكبريائه وملائكته يعظمونه بما في وسعهم فانتم ايها المؤمنون بما يليق بحالكم من الدعاء له والثناء
عليه قوله ولما بينوا المعنى ذكر اختلاف المسند اليه عند بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلوة
من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الناس دعاء يشعر بان معنى الصلوة في نفسه واحد يختلف
باختلاف الموصوف ولا يدل على انها موضوعة لمعان مختلفة باوضاع متعددة ليلزم الاشتراك
وهذا جواب حسن نعم لو لم يتعرض فيه لا يجاب اتحاد معنى الصلوة في الآية بل اكتفى بمنع الاشتراك

Copyright © King Saud University

لفظ الصلوة من المعاني المذكورة وتجويز ان يراد به في الكل معناه الحقيقي والمجازي قوله اذ يمكن
ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع وفيه بحث لانه ان اريد بالانقياد امتثال اوامر التكاليف
ونواهيها على ما هو الظاهر من كلامه فهو لا يصح في غير المكلفين وان اريد امتثال حكم التكوين والتسخير
او مطلق الاطاعة اعم من هذا وذاك فشموله جميع الناس ظاهر فلابد ان يكون في كثير من الناس بمعنى اخر
يخصهم كوضع الجبهة او امتثال التكاليف فالاظهر في الجواب من الاية ما ذكره القوم من انها على حذف الفعل
اي ويسجد كثير من الناس على ان المراد بالسجود الاول الانقياد والخضوع وهذا يدل على شموله جميع
الناس ذكر من في الارض وبالثاني سجود الطاعة والعبادة وهو غير شامل لجميع الناس قوله وايضا
لا يبعد هذا ايضا بعيد لان حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الراس حتى لو وضع الراس من جانب
القفا لم يكن ساجدا ولو سلم فاثبات حقيقة الراس في كثير من المذكورات كالسموات مثلا من الشمس والقمر
وغيرهما مشكل ولو سلم ففي مثل هذا الامر الخفي لا يناسب ان يقال المراد قوله ولا اعلم ما تسبيح الله
فيه ايضا نظر لان الحكم بان تسبيح الله من الجمادات ليس باعتبار ان البشر ذلك في قدرة الله تعالى بل
باعتبار ان البشر لها وجوه ولا حيا كما علم عليها بانسبة له المشي بالارجل والبطش بالايدي والنظر
بالاعين بخلاف التسبيح فانه الفاظ وحروف لا تمتنع صدورها عن الجمادات بايجاد القدرة
الالهية كما روي عن الحصى والجذع وكذا شهادة الاعضاء والجوارح قوله مع ان محكم
التنزيل ناطق بهذا ينبغي ان يكون اشارة الى شهادة الاعضاء والجوارح لا الى حقيقة التسبيح فان اكثر
المفسرين على انه مؤول بالدلالة على الالوهية والوحدانية ونحو ذلك فلا يكون محكما اللهم
الا ان يراد بالمحكم المتضح المعنى وما ذكر من ان لا تفقهون غير مناسب للمعنى المذكور وانما يناسب
حقيقة التسبيح ممنوع لان معناه ان المشركين لا يفقهون هذه الدلالة ولا يعرفونها لاخلالهم
بالنظر الصحيح والاستدلال الصادق بل الانسب بحقيقة التسبيح لا تسمعون قوله التقسيم
الثاني من التقسيمات الاربعة وهو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى فاللفظ المستعمل
استعمالا صحيحا جاريا على القانون اما حقيقة او مجاز لانه ان استعمل فيما وضع له فحقيقة
وان استعمل في غيره فان كان لعلاقة بينه وبين الموضوع له فمجاز والا فمرتجل وهو ايضا من قسم
الحقيقة لان الاستعمال الصحيح في الغير بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع
له فيكون حقيقة وانما جعله من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول فانه اول
بالاعتبار فان قيل فالمستعمل في غير ما وضع له في الجملة لا ينحصر في المجاز والمرتجل بل قد يكون منقولا



قلنا نعم الا انه لما كان حقيقة من جهة مجازا من جهة لوجود العلاقة وكان يفتقر الى زيادة
تفصيل وبيان اخرج حكمه فان قيل الاستعمال لا لعلاقة لا يوجب عدم العلاقة فالمرتجل يجوز ان
يكون مجازا في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول قلنا لما تعسر الاطلاع على ان الناقل
هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبروا الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول
منقولا والثاني مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجودها لكن لا لصحة
الاستعمال بل لاولوية هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى ثم قيد الاستعمال لابد منه
في تعريف الحقيقة والمجاز اذ لا يوصف اللفظ بهما قبل الاستعمال بخلاف المرتجل فانه يكفي فيه
مجرد النقل والتعيين وقيد الاستعمال بالصحيح احترازا عن الغلط مثل استعمال لفظ الارض
في السماء والارض من غير قصد الى وضع جديد والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه
من غير قرينة اي يكون العلم بالتعيين كافيا في ذلك فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة
فوضع لغوي والا فان كان من الشارع فوضع شرعي والا فان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات
من العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص ويسمى اصطلاحيا والا فوضع عرفي عام وقد غلب العرف عند
الاطلاق على العرف العام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشيء من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع
في الجملة ولا يشترط في الحقيقة ان يكون موضوعة للمعنى في جميع الاوضاع ولا في المجاز ان
لا يكون موضوعا للمعنى في شيء من الاوضاع فان اتفق في الحقيقة ان يكون موضوعة للمعنى
بجميع الاوضاع الاربعة فهي الحقيقة على الاطلاق والا فهي حقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان
الوضع وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلوة في الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون
مطلقا بان يكون مستعملا فيما هو غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي بها
كان غير موضوع كلفظ الصلوة في الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد
بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين كلفظ الصلوة على ما ذكرنا
بل ومن جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة على ما
سيجيء ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى او على اطلاق اللفظ في المعنى واستعماله فيه
سائغ في عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملازمة الظاهرة فيكون مجازا لا خطأ وحمله
على خطأ العوام من خطأ الخاص فان قيل لابد في التعريفين من تقييد الوضع باصطلاح
التخاطب احترازا عن انتقاضهما جمعا ومنعا فان لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه مستعمل

Copyright King Saud University

في الموضوع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة بل
لفظ الدابة في الفرس من حيث انه من افراد دواب الاربع مجاز لغة مع كونه مستعملا فيما هو من
افراد الموضوع له ومن حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملا في غير
ما وضع له في الجملة اعني العرف قلنا قيد الحيثية ماخوذ في تعريف الامور التي تختلف
باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعلق الحكم
بالوصف المشعر بالحيثية والمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوع
له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير موضوع له وحينئذ لا انتقاض لان
استعمال لفظ الصلوة في الدعا شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة
من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس في اللغة لا يكون مجازا
الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد دواب الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير
الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع في اللغة لدواب الاربع بخصوصها ولا يكون حقيقة
الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو بهذا نفس الموضوع له لغة
فان قيل تعريف المجاز شامل للكناية فلا بد من اشتراط قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له
احترازا عنها قلنا سيجي ان الكناية مستعملة في المعنى الموضوع له لكن لا لذاته بل ليسقل
منه الى ملزومه وان لا استعمال في غير الموضوع له ينافي ارادة الموضوع له واما الكناية
باصطلاح الاصول فان استعملت في الموضوع له فحقيقة والا فمجاز فلا اشكال فان قيل
المجاز بالزيادة او النقصان خارج عن الحد كقوله تعالى ليس كمثله شي واسأل القرية قلنا
لفظ المجاز مقول عليه وعلى ما نحن بصدده بطريق الاشتراك والتشابه على ما ذكر في المفتاح والتعريف المذكور
انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى لا للمجاز بالزيادة او النقصان الذي هو صفة الاعراب
او صفة اللفظ باعتبار تغير حكم اعرابه لا يقال اللفظ الزايد مستعمل لا لمعنى فيكون مستعملا في غير ما وضع له ضرورة انه
انما وضع للاستعمال في معنى لانا نقول لا نسلم انه مستعمل لا لمعنى بل غير مستعمل لمعنى والفرق ظاهر
والتحقيق ان معنى استعمال اللفظ في الموضوع له او غيره طلب دلالته عليه ارادته منه فمجرد الذكر
لا يكون استعمالا ولو سلم فلا يصح هاهنا لاشتراط العلاقة بين المعنيين ولا في عبارة فخر الاسلام اعتبار
ارادة معنى غير الموضوع له فليف في عبارة من جمع بين الامرين قوله واما المنقول فلان
التقسيم المشهور هو ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن

واضح على ان الاستعمال لا لمعنى لا يستلزم الاستعمال في معنى غير الموضوع له بل ينافيه وهو صحيح





النقل لمناسبة فمرتجل وان كان فان هجر المعنى الاول فمنقول والا فهي في الاول حقيقة وفي الثاني مجاز موهما
ان كلا من المنقول والمرتجل قسيم مقابل للحقيقة والمجاز دفع ذلك بما ان المرتجل في المعنى الثاني
حقيقة والمنقول فيه حقيقة من جهة مجاز من جهة والتقسيم المشهور مبني على تمايز الاقسام
بالحيثية والاعتبار دون الحقيقة والذات فالمنقول ما غلب في غير الموضوع له بحيث يفهم بلا قرينة
بينه وبين الموضوع له وينسب الى الناقل لان وصف المنقولية انما حصل من جهته فيقال
منقول شرعي وعرفي واصطلاحي فالمعنى الثاني ان لم يكن من افراد المعنى الاول فاللفظ
حقيقة في المعنى الاول مجاز في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول ومجاز في المعنى الاول حقيقة
في المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني كالصلوة حقيقة في الدعا مجاز في الاركان المخصوصة لغة
وبالعكس شرعا ونسبة حقيقته ومجازه الى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعا له او غير
موضوع له باعتباره وباعتبار انقسام كل من وضعيه الى لغوي وشرعي وعرفي واصطلاحي
ينقسم ستة عشر قسما حاصلة من ضرب الاربعة في الاربعة الا ان بعض الاقسام مما لا تحقق له
في الوجود كالمنقول اللغوي من معنى عرفي واصطلاحي مثلا وعند ذلك بل اللغة اصل والنقل
طاري عليه حتى لا يقال منقول لغوي وان كان المعنى الثاني من افراد المعنى الثاني اعني المقيد ان
كان باعتبار انه من افراد المعنى الاول اعني المطلق فاللفظ حقيقة من جهة الوضع الاول
مجاز من جهة الوضع الثاني وان كان باعتبار انه من افراد المعنى الثاني فحقيقة من جهة
الوضع الثاني مجاز من جهة الوضع الاول مثلا لفظ الدابة في الفرس ان كان من حيث انه
من افراد ما يدب على الارض فحقيقة لغة مجاز عرفا وان كان من حيث انه من افراد ذوات
الاربع فمجاز لغة حقيقة عرفا لان اللفظ لم يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه ولا في العرف
للمطلق باطلاقه فلفظ الدابة في الفرس بحسب اللغة حقيقة باعتبار مجاز باعتبار وكذا
بحسب العرف ولما كان هنا مظنة سوال وهو ان يقال ان اعتبار المعنى الاول وملاحظته
في نقل اللفظ الى المعنى الثاني ان كان لصحة اطلاق المنقول على افراد المعنى الاول كالحقيقة
تعتبر مفهومها لتصح اطلاقها على كل ما يوجد فيه ذلك المفهوم فهو مستغنى عنه لان مجرد
الوضع والتعيين للمعنى كاف وان كان لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثاني كالمجاز تعتبر معناه
الاول اعني الحقيقي ليعرف العلاقة بينه وبين المعنى الثاني اعني المجازي فيصح اطلاقه على افراد
المعنى الثاني الذي هو لازم المعنى الاول او ملابس له بنوع علاقة لم يصح اطلاق المنقول

ثم وجوه العلاقة

الاول كالدابة لذوات الاربع خاصة وهي في الاصل لما يدب على الارض باطلاق اللفظ على ما هو من افراد المعنى صح

اعني المنقول عنه

اي المنقول اليه

فهو مستغنى عنه لان مجرد الوضع والتعيين للمعنى الثانية كاف في ذلك والقضا بلزوم ع

Copyright © King Saud University

[illegible]
[illegible]

على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح كما يصح اطلاق المجاز على كل ما يوجد فيه العلاقة اما
ما ان اعتباره ليس لصحة اطلاق المنقول على افراد المعنى الاول ولا لصحة اطلاقه على افراد المعنى
الثاني ليلزم ما ذكر بل لاولوية هذا اللفظ من الالفاظ بالتعيين لذلك المعنى الثاني فان
وضع لفظ الدابة لذوات الاربع اولى وانسب من وضع الحمار لها لوجود معنى الدب فيها
فالتناسب مترعي في وضع بعض الالفاظ ولا يلزم صحة اطلاقه حقيقة على كل ما يوجد فيه ذلك
التناسب وهذا معنى عدم جريان القياس في اللغة وهذا البحث مما اورده صاحب المفتاح
في وجه تسمية الحقيقة والمجاز **قوله** وكل من الحقيقة والمجاز يعني ان الصريح والكناية ايضا (ثم كل واحد)
من اقسام الحقيقة وليستا لاربعة اقساما متباينة اما عند علماء الاصول فلان الصريح ما (والمجاز)
انكشف المراد منه في نفسه اي بالنظر الى كونه لفظا مستعملا والكناية ما استتر المراد منه
في نفسه سواء كان المراد فيهما معنى حقيقيا او معنى مجازيا واحترز بقوله في نفسه عن استتار
المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ وذهول السامع عن الوضع او القرينة او نحو ذلك
وعن انكشاف المراد في الكناية بواسطة التفسير والبيان فمثل المفسر والمحكم داخل في الصريح
ومثل المشكل والمجمل في الكناية لما عرفت من ان هذه اقسام متمايزة بالحيثيات والاعتبارات دون
الحقيقة والذات وما يقال من ان المراد الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال اي يستعملونه قاصدين
الاستتار وان كان واضحا في اللغة او الانكشاف وان كان خفيا في اللغة احترازا عن امثال
ذلك فلا يخفى ما فيه من التكلف واما عند علماء البيان فلان الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان
ملزوم له اي لفظ استعمل في معناه الموضوع له لكن لا ليتعلق به الاثبات والنفي ويرجع اليه
الصدق والكذب بل ليستقل منه الى ملزومه فيكون هو مناط الاثبات والنفي ومرجع
الصدق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد قاصدا بطول النجاد الى طول القامة فيصح الكلام (قصد بطول)
وان لم يكن له نجاد قط بل وان استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى والسموات مطويات
بيمينه وقوله الرحمن على العرش استوى وامثال ذلك فان هذه كلها كنايات عند المحققين
من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وطلب دلالته عليه انما هو
لقصد الانتقال منه الى ملزومه وحينئذ لا حاجة الى ما قيل ان الكناية مستعملة في
المعنى الثاني لكن مع جواز ارادة الاول لطرفي محل اخر بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز
مشروط بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له وميل صاحب الكشاف الى انه يشترط



في الكناية امكان المعنى الحقيقي لانه ذكر في قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيامة انه مجاز عن
الاستهانة والسخط وان لا ينظر الى فلان بمعنى الاعتداد به والاحسان اليه كناية اذا اسند الى
من يجوز عليه النظر ومجاز اذا اسند الى من لا يجوز عليه النظر وبالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة
صرح في المفتاح وغيره فان قيل قد ذكر في المفتاح ان الكلمة المستعملة اما ان يراد [بها] معناها وحده
او غير معناها وحده او معناها وغير معناها معا والاول الحقيقة في المفرد والثاني المجاز
في المفرد والثالث الكناية وهذا مشعر بكون الكناية قسيما للحقيقة والمجاز مباينا لهما قلنا اراد
بالحقيقة هنا الصريح منها بقرينة جعلها في مقابلة الكناية وتصريحه عقيب ذلك بان
الحقيقة والكناية تشتركان في كونهما حقيقتين وتفترقان بالتصريح وعدمه لا يقال فاذا
اريد بالكلمة معناها وغير معناها معا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة
المعنى الحقيقي والمجازي معا لانا نقول الممتنع انما هو ارادتهما بالذات وفي الكناية اريد المعنى
الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازي وهذا بخلاف المجاز فانه مستعمل في غير ما وضع له على انه
مراد قصدا وبالذات لا بمعنى لا استعمال اللفظ في غير معناه ليستقل منه الى معناه
منافي لارادة الموضوع له لان ارادته حينئذ لا يكون للانتقال الى المعنى المجازي الداخل
تحت الارادة قصدا من غير تبعية بل لكونه مقصودا بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقي
والمجازي معا بالذات وهو ممتنع وبهذا يندفع ما يقال لو كان الاستعمال في غير ما وضع
له منافيا لارادة الموضوع له لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لكان استعماله فيما وضع له
ايضا منافيا لارادة غير الموضوع له لذلك **قوله** ثم ان من الحقيقة والمجاز يريد ان (ثم كل من الحقيقة والمجاز)
لفظ الحقيقة والمجاز مقول على النوعين بالاشتراك وربما يقيدان في المفرد باللغويين
وفي الجملة بالعقليين او الحكميين وميل المصنف الى انهما من صفات الكلام كما هو اصطلاح الاكثر
دون الاسناد ولهذا وصف النسبة بالحقيقية والمجازية دون الحقيقة والمجاز لان
اتصاف الكلام بهما انما هو باعتبار الاسناد فلذا اعتبر في التقسيم النسبة فصار الحاصل (كقول المؤمن انبت الله البقل)
ان الحقيقة العقلية جملة اسند فيها الفعل الى ما هو له عند المتكلم والمجاز العقلي جملة اسند
فيها الفعل الى غير ما هو له عند المتكلم لملابسة بين الفعل وذلك الغير كاسناد الربيع
البقل الماسك لانبات والربيع من الملابسة لكونه زمانا له واراد بالفعل المصطلح وما في
معناه من المصادر والصفات وبالفاعل عند المتكلم ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده

معنى ان الفعل حاصل له وهو موصوف به سوا قام به في الخارج كضرب او لا كمات وسوا
صدر عنه باختياره او لا وسوا كان عند المتكلم في نفس الامر او لا فدخل في تعريف الحقيقة
ما يطابق الواقع والاعتقاد جميعا او لا يطابق شيئا منهما او يطابق احدهما فقط ولو قال
فاعل عند العقل لخرج ما يطابق الاعتقاد فقط مثل قول الدهري انبت الربيع البقل اللهم الا
ان يقال المراد عقل المتكلم او السامع وقد احترز به عن الفاعل في اللفظ فان المسند اليه في
المجاز العقلي ايضا فاعل في اللفظ ولو اراد بالفاعل عند المتكلم ما يكون الفعل حاصلا له في
اعتقاد المتكلم بحسب التحقيق لخرج الاقوال الكاذبة التي لا تطابق الواقع ولا الاعتقاد مثل
قول القائل جاء زيد مع علمه بانه لم يجي لانه لم يوصف بالمجي لا في الواقع ولا عند المتكلم بالتحقيق
لكن بحسب ما يفهم من ظاهر كلامه فصار الحاصل ان الفاعل عند المتكلم في الظاهر فيشمل نحو ضرب
عمرو على لفظ المبني للمفعول لان المضروبية صفة عمرو فهو فاعل له والضمير في عنه راجع الى الفاعل
عند المتكلم بالمعنى المذكور وقد دخل في تعريف المجاز مثل افعم السيل على لفظ المبني للمفعول
لان فاعله الوادي لا السيل ومثل هو في عيشة راضية لان الفاعل انما هو صاحب العيشة
ويخرج مثل قول الدهري والاقوال الكاذبة لان الفعل فيها منسوب الى نفس الفاعل عند
المتكلم في الظاهر لا الى غيره فلا احتاج الى قيد التاول ويكون قوله بملابسة احترازا عن مثل الحرفية
انبت الربيع البقل فانه ليس بحقيقة وهو ظاهر ولا مجاز لان الغير لا بد ان يكون من ملابسات
الفعل قوله فصل قد سبق انه لا بد في المجاز من العلاقة وهي اتصال المعنى المستعمل
فيه بالمعنى الموضوع له والعمدة فيها الاستقراء وترتقي ما ذكره القوم الى خمسة وعشرين
وضبطه ابن الحاجب في خمسة الشكل والوصف والكون عليه والاول اليه والمجاورة
واراد بالمجاورة ما يعم كون احدهما في الاخر بالجزئية او الحلول وكونهما في محل وكونهما
متلازمين في الوجود او العقل او الخيال وغير ذلك والمصنف في تسعة الكون والاول
والاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية والشرطية والوصفية
لان المعنى الحقيقي اما ان يكون حاصلا بالفعل للمعنى المجازي في بعض الازمان خاصة او لا وعلى الاول
ان تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي فهو الكون عليه وان تاخر فهو الاول
اليه اذ لو كان حاصلا في ذلك الزمان او في جميع الازمنة لم يكن مجازا بل حقيقة وعلى الثاني
ان كان حاصلا له بالقوة فهو الاستعداد والا فان لم يكن بينهما لزوم واتصال في العقل بوجه

ما فلا



ما فلا علاقة وان كان فاما ان يكون لزوما في مجرد الذهن وهو المقابلة او منضما الى الخارج وحينئذ
ان كان احدهما جزءا للاخر فهو الجزئية والكلية وان لا فان كان اللازم صفة للملزوم فهو
الوصفية اعني المشابهة والا فالملزوم اما ان يكون احدهما حاصلا في الاخر وهو الحالية والمحلية
او سببا له وهو السببية والمسببية او شرطا له وهو الشرطية ولا يخفى ان هذا ايضا
ضبط وتقسيم عرفي لا حصر وتقسيم عقلي ولو حاولناه ذا ابراز النفي والاثبات بانه اذا لم
يكن اللازم صفة للملزوم فان كان احدهما حاصلا في الاخر فهو الحلول والا فان كان سببا له
فهو السببية والا فهو الشرطية ورد المنع على الاخير وسنسمع في اثنا الكلام ما على التقسيم
من الابحاث قوله اذا اطلقت لفظا على مسمى بمدلول اللفظ من حيث يقصد باللفظ
يسمى معنى ومن حيث يحصل منه مفهوما ومن حيث وضع له اسم مسمى الا ان المعنى قد يخص
بنفس المفهوم دون الافراد والمسمى يعمهما فيقال الكل من زيد وعمرو وبكر مسمى الرجل
ولا يقال انه معناه فلهذا قال على مسمى ولم يقل على معنى واورده بلفظ النكرة لئلا يتوهم
ان المراد مسمى ذلك اللفظ فلا يتناول المجاز مع انه المقصود بالنظر قوله في بعض
الازمان اعلم ان المعتبر في المجاز باعتبار ما كان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي في
الزمان السابق على حال اعتبار الحكم اي زمان وقوع النسبة وفي المجاز باعتبار ما يؤول
حصوله له في الزمان اللاحق ويمتنع فيهما حصوله له في زمان اعتبار الحكم والا لكان
المسمى من افراد الموضوع له فيكون اللفظ فيه حقيقة لا مجازا والتعبير بخلافه ويلزم
من هذا امتناع حصوله له في جميع الازمان وهو ظاهر ولا يمتنع حصوله له في حال
الحكم اي زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة للقطع بان الاسم في مثل قتلت قتيلا وعصرت
خمرا مجاز وان صار المسمى في زمان الاخبار قتيلا او خمرا حقيقة وكذا في مثل اتوا اليتامى اموالهم
وقتا للبلوغ وهو مجاز وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر بخلاف قولنا لا تشرب
العصير اذا صار خمرا والزم الرجل الذي خلفه ابوه يتيما فانه حقيقة لكونه خمرا عند
المصير ويتيما عند التخليف فلهذا قيد حصول المعنى الحقيقي للمسمى ببعض الازمان يعني البعض
خاصة ثم قيد ذلك البعض في الشرح بكونه مغايرا للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه
اي كان بناء الكلام ووضعه على حصول المعنى الحقيقي للمسمى في ذلك الزمان وشرح هذا
الكلام على ما نقل عن المصنف ان المجاز باعتبار ما كان او ما يؤول ان كان في الاسم فالمراد باللفظ

نفس الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة ودلالتها على ان يكون المعنى
الحقيقي حاصلا للمسمى في حال تعلق الحكم به ففي مثل آتوا اليتامى اموالهم واعصر خمرا وضع الكلام
على ان يكون حقيقة اليتيم حاصلة لهم وقت ايتاء المال اياهم وحقيقة الخمر حاصلة له حال
العصر فلو حصل المعنى الحقيقي في هذه الحال كما هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا
بل حقيقة فيجب ان يكون الحصول في زمان سابق ليكون مجازا باعتبار ما كان او لاحق ليكون
مجازا باعتبار ما يؤول وان كان في الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان زمان ما يدل عليه
الفعل بهيئته فاذا قلنا يكتب زيد مجازا عن كتب باعتبار ما كان بمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى
ان معنى جوهر الحروف وهو الحدث حاصل للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي هو مدلول
الفعل اعني الحال والاستقبال اذ لو كان حاصلا له في ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازا
واذا قلنا كتب زيد مجازا عن يكتب باعتبار ما يؤول بمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان
الحدث حاصل له في زمان لاحق متاخر عن الزمان الماضي الذي يدل عليه الفعل بهيئته اذ لو كان
حاصلا في الزمان الماضي لكان الفعل حقيقة لا مجازا والزمان الذي يحصل فيه المعنى الحقيقي
للمسمى في الصورتين مغاير للزمان الذي وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه هذا خلاصة
كلامه ولا يخفى ما فيه فانه اراد بالمعنى الحقيقي في الاسم نفس الموضوع له وفي الفعل جزءه
اي الحدث وبالمسمى في الاسم ما اطلق عليه اللفظ من المدلول المجازي وفي الفعل الفاعل
اذ هو الذي يحصل له الحدث في زمان سابق او لاحق مع انه ليس المسمى الذي اطلق عليه
المجاز الذي هو لفظ الفعل وانما المدلول المجازي هو الحدث المقارن بزمان سابق او
لاحق ولا معنى لحصول الحدث له في حال دون حال والاحسن ان يقال التعبير عن
الماضي بالمضارع وعكسه من باب الاستعارة على تشبيه غير الحاصل بالحاصل في تحقق
وقوعه وتشبيه الماضي بالحاضر في كونه نصب العين واجب المشاهدة ثم استعار
لفظ احدهما للآخر وايضا في كلامه نظر من وجهين الاول ان حصول المعنى الحقيقي
للمسمى في زمان اعتبار الحكم في جميع الازمنة لا يوجب كونه حقيقة لجواز ان لا يكون اطلاق
اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له كما في اطلاق الدابة على الفرس مجازا مع دوام
كونه مما يدب على الارض الثاني ان الحصول بالفعل ليس بلازم في المجاز باعتبار ما يؤول بل يكفي
توهم الحصول كما في عصرت خمرا فان ربيت في الحال فانه مجاز باعتبار ما يؤول مع عدم حصول حقيقة الخمر

للمسمى

للمسمى بالفعل اصلا قوله فلا بد ان يريد معنى لازما لان معنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى
اللازم والمراد كون المعنى الموضوع له بحيث ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازي في الجملة ولا
يشترط اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك في التصور كالبصير يطلق على الاعمى مع انه لا يلزم من
تصور البصير تصور الاعمى بل بالعكس لكن قد ينتقل الذهن منه الى الاعمى باعتبار المقابلة ولذا
عن الغائط الى الفضلات باعتبار المجاورة ففي الاول اللزوم ذهني محض وفي الثاني مع الخارجي
والتحقيق ان العلاقة في اطلاق اسم احد المتقابلين على الآخر ليس هو اللزوم الذهني للاتفاق
على امتناع اطلاق الاب على الابن وهو من قبيل الاستعارة تنزيل التقابل منزلة التناسب
بواسطة تمليح او تهكم كما في اطلاق الشجاع على الجبان او تفاؤل كما في اطلاق البصير على الاعمى
او مشاكلة كما في اطلاق السيئة على جزاء السيئة وما اشبه ذلك قوله او خارجا عنه
معناه او يكون كل واحد منهما خارجا عن الآخر اذ لو حمل على ظاهره وهو ان يكون احدهما خارجا
عن الآخر لم يساق كون احدهما جزء الآخر ولم يقابله ضرورة انه اذا كان احدهما جزء الآخر كان
احدهما وهو الكل خارجا عن الآخر وهو الجزء قوله او يكون صفته اي اللازم صفة الملزوم
وهذا عطف على قوله اما ان لا يكون اللازم صفة للملزوم وهذا النوع من المجاز يسمى استعارة
فان قيل هذا جعل انواع العلاقات متقابلة متباينة حتى اشترط في الاستعارة مثلا
ان لا يكون احد المعنيين جزءا للآخر وفي المجاز باعتبار السببية ونحوها ان لا يكون وصفا له
الى غير ذلك مما يشعر به التقسيم وانت خبير بانه لا امتناع في اجتماع العلاقات بعضها مع
بعض مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه في
الغلظ وان يكون مجازا من اطلاق الكل على الجزء اعني المقيد على المطلق وهو اكثر من ان يحصى قلت
ذاته قصد بما ذكر الانقسام بحسب الاعتبار واراد انه اما ان يعتبر كون احدهما جزءا للآخر او وصفا
له او غير ذلك فان قلت فالاستعارة قد يكون باعتبار جامع داخل في الطرفين او شكلهما
فكيف حصر الجامع في الوصفية قلت اراد ان اللازم وهو ما حصل له الجامع وصف للملزوم
اعني المعنى الحقيقي وهذا لا ينافي كون الجامع جزءا من الطرفين او شكلهما فان قيل اللازم اعني
المعنى المجازي الذي اطلق عليه اللفظ في مثل رايت في الحمام اسدا هو زيد الشجاع مثلا وهو ليس
بوصف للملزوم اعني الاسد الحقيقي فالجواب ان المراد بالاسد لازمه الذي هو الشجاع
وهو وصف له وانما وقع الاطلاق على زيد باعتبار انه من افراد الشجاع كما اذا قلت رايت شجاعا

Copyright King Saud University

وههنا بحث وهو ان اللازم الذي استعمل فيه لفظ الاسد مجازا ان كان هو الانسان الشجاع فظاهر
انه ليس بوصف للملزوم اعني الاسد وان كان هو الشجاع مطلقا اعم من الانسان والاسد وغيرهما
فظاهر انه ليس بمشبه بالاسد وانما المشبه هو الانسان الشجاع خاصة فحينئذ لا يكون المجاز
باعتبار اطلاق اسم المشبه به على المشبه وايضا لا يصح ان المعنى الحقيقي لا يحصل للمعنى المجازي
اصلا ضرورة ان معنى الاسد حصل لذاتها الشجاعة في الجملة وتحقيق هذه المباحث يطلب
في شرحنا للتلخيص قوله واذا عرفت ترتيبا ان بعض انواع العلاقة بين الشيئين مما
يصح المجاز من الجانبين وبعضها من جانب واحد وذلك لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم
الى اللازم وقد عرفت ان معنى اللزوم ههنا الانتقال في الجملة لا امتناع الانفكاك فالملزوم
اصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتابع من جهة ان اليه الانتقال
فان كان اتصال السببين بحيث يكون كل منهما اصلا من وجه وفرعا من وجه جاز استعمال اسم كل منهما
في الاخر مجازا والا جاز استعمال اسم الاصل في الفرع دون العكس فالعلة اصل من جهة
احتياج المعلول اليه وانه اثر له والمعلول المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة
الغائية والغاية وان كانت معلولة للفاعل متاخرة عنه في الخارج الا انها في الذهن علة لفاعليته
متقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل مآلية والاسباب علل آلية وذلك لان احتياج
الناس بالذات انما هو الى الاحكام دون الاسباب وانما قال كالعلة مع المعلول دون
السبب مع المسبب في بيان انواع العلاقة لان من السبب ما هو سبب محض ليس في معنى
العلة والمسبب لا يطلق عليه مجازا كما سيجيء والكل اصل يبنى عليه الجزء في الحصول من
اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهمه وهذا معنى قولهم
التضمن تابع للمطابقة والتبعية بهذا المعنى لا تنافي كون فهم الجزء سابقا على فهم الكل
والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه في الوجود والتعقل وفي هذا تسليم ما منعه في
الكتاب من ان المراد تعريف الاصل بالمحتاج اليه فان قلت لما كان فهم الجزء سابقا
على فهم الكل لم يكن الانتقال من الكل الى الجزء بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما على
ما مر من التفسير قلت ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون حصول اللازم
متاخرا عنه في الوجود البتة بل ان يكون اللازم بحيث يحصل عند حصول الملزوم في الذهن في
الجملة وهذا المعنى في الجزء محقق بصفة الدوام والوجوب فان قيل احتياج الكل الى الجزء

مطلب تصنيف المطول قبل التلويح

ضروري



بان يستلزم الجزء الكل صح

ضروري يطرد والمجموع الذي يكون الرأس والرجل جزءا منه لا يتحقق بدونها ضرورة انتفاء الكل
بانتفاء الجزء فما معنى اشتراط اطلاق الجزء على الكل كالرقبة والراس فان الانسان لا يوجد بدونهما
بخلاف اليد والرجل قلنا هذا مبني على العرف حيث يقال للشخص الذي قطعت يده او رجله
هو ذلك الشخص بعينه لتغير ما اعتبر الجزء الذي لا يبقى الانسان موجودا بدونه واما اطلاق العين
على الرقيب فانما هو من جهة ان الانسان يوصف بكونه رقيبا لا يوجد بدونها كاطلاق اللسان
على الترجمان فان قيل معنى استلزام الجزء للكل كون الجزء ملزوما والكل لازما وعدم وجدان
الانسان بدون الراس او الرقبة انما يدل على ان الجزء لازم والكل ملزوم مرادنا بالملزوم هو
الذي لا يوجد بدون اللازم قلنا ذكر المصنف انا لا نريد بالمستلزم واللازم مصطلح
اهل الجدل بل مصطلح اهل الحكمة والبيان وهم يعنون بالمستلزم المستتبع وباللازم
التابع فالحكماء يجعلون خواص الماهية لوازمها لا ملزوماتها مع انها لا توجد بدون الماهية
والماهية قد توجد بدونها وعلماء البيان يجعلون مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم
ومبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم ويعنون باللازم ما هو بمنزلة التابع والرديف
وكل من الرقبة والراس ملزوم واصل يفتقر اليه الانسان وتبعه في الوجود وفي كون ما
ذكر مصطلح الحكمة نظر فانهم يقسمون الخاصة الى لازمة وغير لازمة وانما يطلقون
اللوازم على ما يكون مقتضى الماهية ويمتنع انفكاكه عنها لا يقال كل ملزوم فهو محتاج الى لازمه
فيكون اللازم اصلا له وملزوما بمعنى كونه محتاجا اليه ويلزم منه جريان الاصالة والتبعية
في جميع اقسام المجاز ضرورة انه مبني على الانتقال من الملزوم الى اللازم لانا نقول انما
يلزم ذلك لو اريد باللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء حتى يحتاج الشيء اليه وقد عرفت انه ليس
بمراد قوله والمراد بالحلول المتعارف عند الحكماء في حلول الشيء في الشيء اختصاصه
به بحيث يصير الاول نعتا والثاني منعوتا كحلول العرض في الجوهر والصورة في المادة
فاشار المصنف الى انا لا نعني بالحال والمحل هذا المعنى بل معنى الحلول حصول الشيء في الشيء سواء كان
حصول العرض في الجوهر او الصورة في المادة او الجسم في المكان او غير ذلك كحصول الرحمة
في الجنة قوله واعلم ان الاتصالات يعني انه يجوز المجاز في الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقات
المذكورة بحسب الشرع بان يكون بينهما اتصال شرعا كان في وصف لازم بين او لا كان معنى
احدهما سببا لمعنى الاخر وذلك لما سبق من ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع

عند ... يجوز في الاسماء الشرعية اذا وجد بين معانيها وكذلك ... بين معانيها نوع من العلاقات المذكورة

Copyright © King Saud University

فى افراد المجازات فمجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الكلام
خبرا او انشاء فى التمثيل بالاتصال فى معنى المشروع بالسببية اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام وغيره
من ضبط انواع العلاقات بانها اتصال صورة كما بين السماء والمطر او معنى كما بين الاسد
والرجل الشجاع فانهما لا يتصلان من جهة الذات والصورة بل من جهة الاشتراك فى معنى الشجاعة
وعبر عن علاقة المشابهة بالاتصال فى معنى المشروع كيف يشرع لان المشابهة اتفاق فى
الكيف والصفة **قوله** فان الهبة وضعت لملك الرقبة يعنى انها عقد موضوع فى الشرع
لاجل حصول ملك الرقبة **قوله** حتى لو كانت امة بنت الهبة فيتفرع عليها احكام الهبة لا
احكام النكاح ويشترط فى انعقاد النكاح بلفظ الهبة ان يطلب الزوج منها الهبة اذ لو طلبت منها
التمكين من الوطء فقالت وهبت نفسى منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا واما النية فلا حاجة
اليها لان المحل متعين لهذا المجاز لنبوه عن قبول الحقيقة بخلاف الطلاق بالفاظ العتق فانه يحتاج
الى النية لصلاحية المحل للوصف بالحقيقة **قوله** الى غير ذلك اى منضما الى مصالح اخر
غير ما ذكر مثل وجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث وتحصين الدين
ولفظ النكاح والتزويج وافيان بالدلالة على هذه المصالح لكونه منبئا عن الضم والاتحاد بينهما فى
القيام بمصالح المعيشة وعن الازدواج والتلفيق على وجه الاتحاد كزوجى الخف
ومصراعى الباب **قوله** ولاجل اى لاجل الاجرى فى الاعلام رعاية المعنى اللغوى حتى يلزم فى لفظ
النكاح والتزويج رعاية الخلو عن ملك المنفعة تنتفع جعلهما علمين للعقد الموضوع فى الشرع لملك
المتعة ولقائل ان يقول خلو معناهما عن معنى الملك هو انه لا دلالة له فيهما على الملك وليس المراد
انهما يدلان على عدم الملك فعلى تقدير وجوب رعاية المعنى اللغوى لا يلزم الا ان يكون معنى
الازدواج والتلفيق معتبرا فى هذا العقد وهذا لا ينافى اعتبار معنى الملك فى الوضع الثانى
ويمكن الجواب بان معناهما التلفيق والازدواج سواء كان مع الملك او بدونه وهذا المعنى
لم يعتبر فى العقد المخصوص بل اعتبر الملك قطعا **قوله** وكذا ينعقد بلفظ البيع
لانه مثل الهبة فى اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون انسب بالنكاح ولا
ينعقد بلفظ الاجارة لانها تمليك المنفعة وهى لا يكون سببا لملك المتعة بحال وكذا الاباحة
والاحلال لا ينعقد لانها لا توجب الملك حتى ان من اباح طعاما لغيره فهو انما يتلفه على ملك
المبيح وكذا الوصية لانها لا توجب الملك بنفسها بل توجبه الخلافة مضافا الى ما بعد الموت

وقد نظر بل الجواب انه لا يجب فى الاعلام رعاية المعنى اللغوى بحيث يكون هو نفس المعنى العلمى بل يجوز ان يعتبر مع زيادة خصوص لا توجد فى المعنى اللغوى

توجب

فالهبة توجب اضافة الملك لكن لضعف السبب باعتبار تعريه عن العوض يتاخر الملك الى ان يتقوى
بالقبض ولا يتعدى ذلك الضعف اذا استعملت فى النكاح لان العوض يجب بنفسه فيصير
بمنزلة هبة عين فى يد الموهوب له فيوجب الملك بنفسها واعلم ان ما ذكره المصنف
من الاتصال بين حكمى الهبة والنكاح بكون احدهما سببا للاخر كاف فى المجاز لا حاجة
الى ما اعتبره فخر الاسلام من الاتصال بين السببين ايضا اعنى الفاظ التمليك والفاظ
النكاح بان كلا منهما يوجب ملك المتعة لكن احدهما بواسطة والآخر بغير واسطة
**قوله** فان قال تفريع وتمثيل لصحة اطلاق المسبب على السبب اذا كان السبب علة
مشروعة للحكم والمسبب حكما مقصودا منه بمنزلة العلة الغائية واما وضع
المسألة فى عبد منكر لانه لو كان ان ملكت هذا العبد واشتريته يعتق النصف
الآخر فى فصل الملك ايضا لان الاجتماع صفة مرغوبة معتبرة فى غير المعين ولغو
فى المعين لانه يتعرف بالاشارة اليه **قوله** وهذا بناء يعنى ان قوله ملكت او اشتريت عبدا
فى معنى ان اتصف بكونى مالكا ومشتريا بالمجموع عبد واسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة
حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن هو فى الضرب مجاز بعد انقضائه
وزواله عن الموصوف وقيل بل حقيقة وقيل ان كان الفعل مما لا يمكن بقاؤه كالمتحرك
كالضارب لمن صدر عنه الضرب والبعض
والمتكلم ونحو ذلك فحقيقة والا فمجاز واما قبل قيام المعنى به كالضارب لمن لم يضرب
ولا يضرب لانه سيضرب فمجاز اتفاقا فاذا دار الملك للنصف الاول عند قيام ملك النصف
الثانى لم يكن مالكا للعبد الذى هو اسم للمجموع وكذا لم يكن مشتريا له على الاصح الا انه غلب
فى المعنى المجازى اعنى من قام به الاشتراء حالا او ماضيا فصار حقيقة عرفية **قوله**
صدق ديانة اى لو استفتى المفتى يجيبه على وفق ما نوى لا قضاء اى لو رفع الى القاضى يحكم
عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى لمكان التهمة لا لعدم جواز المجاز بناء على الاصل
الذى يجرى فيه هو ان السبب اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب ولا يصح اطلاق المسبب
عليه **قوله** فان العتق اى هذا التصرف الذى هو اعتاق موضوع فى الشرع لغرض ازالة
ملك الرقبة ولا يكون هذا مبنيا على ما سبق من ان الاعتاق اثبات القوة لا ازالة الملك
فان قيل فالمعتبر فى المجاز من السببية والمسببية بين المعنى الحقيقى والمعنى المجازى ان يكون
اطلاقا لاسم السبب على المسبب مثلا وههنا ليس كذلك قلنا قد يقام الغرض من المعنى الحقيقى

Copyright © King Saud University

المنفعة ح

مقامه وجعلها كأنه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لأجل هذا الغرض في مسببه مجازاً كالبيع
والهبة الموضوعين لغرض إثبات ملك الرقبة في إثبات ملك المنفعة **قوله** لأنها أي لأن الاستعارة
لا تصح لكل وصف للقطع بامتناع استعارة السماء للأرض مع اشتراكهما في الوجود والحدوث
وغيرها فلا بد من وصف مشهور له زيادة اختصاص بالمستعار منه وهذا غير محقق بين الطلاق
والعتاق لأنهما لفظان منقولان عن المعنى اللغوي الواجب رعايته عند استعارة الألفاظ المنقولة
والمعنى اللغوي للطلاق مبني عن إزالة الحبس ورفع القيد يقال أطلقت المسجون حبسه وأطلقت البعير
عن عقاله والأسير عن إسارة نقل إلى رفع قيد النكاح فإن المرأة به صارت محبوسة لحق الزوج
ممنوعة شرعاً لا يحل لها الخروج والبروز بلا إذنه والمعنى اللغوي للعتاق مبني عن القوة والغلبة
يقال عتق الفرخ إذا قوي وطار عن وكره وعتاق الطير كواسبها جمع عتيق لزيادة قوة فيها
ينقل في الشرع إلى إثبات القوة المخصوصة من المالكية والولاية والشهادة وجوارحه وعود ذلك
فلا تشابه بين المعنيين في الوجه الذي شرعا عليه فإن قيل لو كان معنى الإعتاق إثبات القوة المخصوصة
لما صح إسناده إلى المالك في مثل أعتق فلان عبده إذ ليس في وسعه إثبات تلك القوة بل بمجرد
إزالة الملك بحوالة من وجهين الأول أنه مجاز في الإسناد حيث أسند الفعل إلى السبب
البعيد كما في قوله تعالى ينزع عنهما لباسهما فإن المالك سبب فاعل لإزالة الملك وهي سبب
لإثبات القوة لا يقال لم يصدر من المالك سبب غير هذا اللفظ الموضوع في الشرع لإثبات
العتق لأنا نقول هو ثابت بطريق الاقتضاء لأن الإنشاءات الشرعية غير معقولة بالكلية
عن المعاني الإخبارية فلا بد من صدور إزالة الملك عن المتكلم قبل التكلم تصحيحاً للكلام على ما
سيجيء في فصل الاقتضاء الثاني أنه مجاز في المسند حيث أطلق الإعتاق الموضوع لإثبات القوة على
سببه الذي هو إزالة الملك وكلا الوجهين ضعيف إذ لا نعلم من الإعتاق لغة وعرفاً وشرعاً
إلا إزالة الملك والخلاص عن الرق فلا يصح إسناده حقيقة إلا إلى المالك وما ذكره من معنى
إثبات القوة إنما يعرفه الأفراد من الفقهاء فكون اللفظ منقولاً إليه لا إلى إزالة الملك ممنوع
فلا بد من إثباته بنقل وسماع لأنه العمدة في إثبات وضع الألفاظ وكون إثبات القوة أنسب
بمأخذ الاشتقاق لا يصلح دليلاً على ذلك لجواز أن ينقل اللفظ إلى معنى غير أنسب بالمعنى الحقيقي
منه على أنا لا نسلم أن الإعتاق منقول بل هو حقيقة لغوية لم يطرأ عليها نقل شرعي **قوله**
يرد عليه قد يجاب عن هذا الإيراد بأن العتق بعرف شرعي معناه إثبات القوة المخصوصة على ما

مر فلا



مر فلا بد له من لفظ يدل على هذا المعنى حقيقة أو مجازاً ليحصل العتق شرعاً فاستعارة الطلاق لإزالة
الملك ليست استعارة لهذا المعنى فلا توجب ثبوته شرعاً بخلاف ما إذا قال أزلت عنك الملك
أو رفعت عنك هذا الرق فإنه مجاز عن إثبات القوة بطريق إطلاق اسم السبب على المسبب كما أن
الإعتاق في مثل أعتق فلان عبده مجاز عن إزالة الملك بطريق إطلاق الاسم المسبب على السبب
ولا مساغ لذلك فيما نحن فيه لأنه إذا جعل الطلاق مستعاراً لإزالة الملك فليس هنا لفظ جعل
مجازاً عن إثبات العتق فليتأمل **قوله** فالجواب يعني لا يجوز استعارة إزالة القيد لإزالة الملك
لأنه يجب في الاستعارة أن يكون المستعار منه أقوى في وجه الشبه كالأسد في الشجاعة وأن
يكون المستعار له لازماً له كالشجاع للأسد وكلا الشرطين منتف هنا وللخصم أن يمنع ذكرناه من أن
في إزالة الملك يعني نوع تعلق هو حق الولاء وأن المراد باللزوم هنا الانتقال في الجملة لا امتناع
الانفكاك ثم لقائل أن يقول لو سلم امتناع إطلاق الطلاق على إزالة الملك بطريق الاستعارة
أو بطريق إطلاق المسبب على السبب لكن لم لا يجوز إطلاقه عليه بطريق إطلاق المقيد وهو
إزالة قيد مخصوص على المطلق وهو إزالة مطلق القيد والملك كإطلاق المشفر على شفة
الإنسان والذوق على الإدراك بالمس ونحوه **قوله** فإن الاستعارة لا تجري إلا من طرف
واحد لامتناع كون كل من الطرفين أقوى من الآخر في وجه الشبه وفوات المبالغة في
التشبيه عند تساوي الطرفين ولقائل أن يقول قد يكون الاستعارة مبنية على التشابه
كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس ويحصل المبالغة بإطلاق اسم أحد المتشابهين
على الآخر وجعله هو هو وكون المشبه أقوى في وجه الشبه إنما يشترط في بعض أقسام
التشبيه على ما يعرف في علم البيان **قوله** وكذا إجارة الحر يعني لو قال لغيره بعت نفسي منك
شهراً بدرهم لتعمل كذا ينعقد إجارة ولو نزل واحد من العقود يفسد العقد ولو قال
بعت عبدي أو داري منك كذا فإن لم يذكر المدة ينعقد بيعاً لإمكان العمل بالحقيقة مع تعذر
شرط المجاز وهو بيان المدة وإن ذكر المدة فإن لم يبين جنس العمل فلا رواية فيه وإن سماه مثل
بعت عبدي منك شهراً بعشرة لتعمل كذا ينعقد إجارة لأن إطلاق البيع على الإجارة متعارف
عند أهل المدينة يجوز عند بعضهم إذا اتفق المتعاقدان عليه كذا في الأسرار وقيل ينعقد بيعاً
صحيحاً لحمل الذكر على تأجيل الثمن أو بيعاً فاسداً عملاً بالحقيقة القاصرة **قوله** ولا يلزم أي لا
يرد علينا عدم صحة الإجارة بلفظ البيع المضاف إلى المنفعة مثل بعت منك منافع هذا العبد

Copyright © King Saud University

سهراً بكذا لحمل لذا اذ لا لم يرمنا هذا الاشكال والا فعدم الصحة لازم قطعاً **قوله** ثم اعلم ان
الامثلة المذكورة مرتبة بان ما ذكر وامن اطلاق السبب على المسبب مما يصح في البيع والملك لان
الملك مسبب عنه ثابت به ولا يصح في غيره لانه ليس البيع والهبة سببين لملك المنفعة الثابت
بالنكاح لاختصاصه بثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار ولا الاعتاق سبباً لازالة الملك
الثابتة بالطلاق لاختصاصها بقبول الرجعة او بسونه لا يحتمل الملك بالنكاح الا بعد
التحليل ولا البيع سبباً لملك المنفعة الثابت بالاجارة لاختصاصه بالخلو عن ملك الرقبة
واسم السبب انما يطلق مجازاً على ما هو مسبب عنه فالحق ان هذه الاطلاقات من قبيل الاستعارة
وهي اطلاق اسم احد المتباينين على الاخر لاشتراكهما في لازم مشهور هو في احدهما اقوى واعرف
كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع فههنا معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع لكنهما يشتركان
في اثبات الملك وهو في البيع اقوى وكذا الطلاق والعتاق فانهما متباينان يشتركان في ازالة
الملك وهي في العتاق اقوى وكذا الاجارة والبيع عقدان مخصوصان متباينان يشتركان
في اثبات ملك المنفعة واباحتها وهو في البيع اقوى فاستعير اسم احدهما للاخر ولم يجز العكس
لما عرفت من ان الاستعارة انما تجري من طرف واحد لئلا تفوت المبالغة المطلوبة من الاستعارة
فان قيل قد سبق ان الاستعارة هي اطلاق اللفظ على اللازم الخارجي الذي هو صفة للملزوم
مختص بكون مباينا قلنا ليس الاستعارة في الاطلاق على اللازم بل على المباين لارادة اللازم
كاطلاق الاسد على الانسان لكونه شجاعاً واطلاق الهبة على النكاح لكونه مثبتاً للملك
والمثبت للملك لازم خارجي صفة للهبة لذا نقل عن المصنف وقد يجاب عن اصل الاعتراض
بانا لا نسلم انه يجب في المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه
بل بجنسه حتى يراد بجلس النبات سواء حصل بالمطر او غيره فعلى هذا لو قال ان اشتريت عبداً فهو حر
واراد الملك فملكه بهبة او ارثا يعتق وعلى ما ذكره المصنف لا يعتق وهذا الاعتراض مما
اورده صاحب الكشف واجاب بان ملك المنفعة عبارة عن ملك الاستمتاع والوطء
وهو لا يختلف في ملك النكاح واليمين لكن تغاير الاحكام لتغايرهما صفة لا ذاتاً فانه يثبت
في باب النكاح مقصوداً وفي ملك اليمين تبعاً ونحن انما اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المنفعة في
المحل فيثبت على حسب ما يحتمله المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا اثبتنا به ملك المنفعة قصداً
لا تبعاً فتثبت منه احكام النكاح لا احكام ملك اليمين واعلم انه اذا وجد بين المعنيين نوع اتصال يكون

ونوع



العلاقة فلك ان تعتبرهما سببية وتنوع المجاز بحسبه لك مثلا اطلاق المشفر على شفة
الانسان ان كان باعتبار تشبيهها به في الغلظ فاستعارة وان كان باستعمال المقيد في المطلق
فمجاز مرسل نص عليه الشيخ عبد القاهر رحمه الله **قوله** واعلم انه يعتبر في المجاز وجود
العلاقة المعلوم اعتبار نوعها في استعمالات العرب ولا يشترط اعتبار شخصها حتى يلزم
في احاد المجازات ان اعتبارها عن اهل اللغة وذلك لاجماعهم على ان اختراع الاستعارات
الغريبة البديعة التي لم تسمع باعيانها من اهل اللغة هو من طرق البلاغة وشعبها التي بها
يرتفع طبقة الكلام فلو لم يصح لما كان كذلك ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق
وتمسك المخالف بانه لو جاز التجوز لمجرد وجود العلاقة لجاز نخلة لطويل غير انسان للمشابهة
وشبكة للصيد للمجاورة وابن للاب للسببية واللازم باطل اتفاقاً واجيب بمنع
الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضي ليس بقادح لجواز ان يكون لمانع
مخصوص فان عدم المانع ليس جزءاً من المقتضي وذهب المصنف الى انه لم يجز نخلة لطويل غير
انسان لفوات شرط الاستعارة والمشابهة هو في اخص الاوصاف اي فيما له مزيد اختصاص
بالمشبه به كالشجاعة بالاسد فان قيل الطول للنخلة كذلك والا لما جاز استعارتها
لانسان طويل قلنا لعل الجامع ليس مجرد الطول بل مع فروع واغصان في اعاليها وطراوة
وتمايل فيها **قوله** مسئلة لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها بمعنى ان
الحقيقة هي الاصل الراجح المقدم في الاعتبار وانما الخلاف في جهة الخلفية فعندهما
هي الحكم حتى يشترط في المجاز امكان المعنى الحقيقي لهذا اللفظ وعنده التكلم حتى يكفي صحة اللفظ
من حيث العربية سواء صح معناه اولا فقول القائل هذا ابني لعبد معروف النسب مجاز
اتفاقا فان كان اصغر منه سنا وان كان اكبر فعنده مجاز يثبت به العتق لصحة اللفظ وعندهما
لغو لاستحالة المعنى الحقيقي وهو ان يكون الاكبر مخلوقا من نطفة الاصغر **قوله**
فالخلاف يعني عندهما الاصل هذا ابني لاثبات البنوة والخلف هذا ابني لاثبات الحرية
فهذا على تفسير كلام الامام فلا يقع الخلاف الا في جهة الخلفية واما على التفسير الاول
فالاصل عنده هذا حر فيقع الخلاف في تعيين الحقيقة التي هي الاصل ايضاً ولا يقتصر على
جهة الخلفية وهذا معنى قوله فالخلاف يكون في الاصل والخلف اي في تعيين مجموعهما
لا في كل واحد منهما اذ المجاز الذي هو الخلف انما هو هذا ابني لاثبات الحرية بلا خلاف

التفسيرين لا يقال قد سبق ان معنى الخلفية في الحكم ان الحكم المجازي خلف عن الحكم الحقيقي فعندهما
الاصل ثبوت البنوة والخلف ثبوت الحرية وعنده الاصل هذا حر والخلف هذا ابني مجازا فيقع
الخلاف في كل من الاصل والفرع لانا نقول هذا لازم على التفسير الثاني ايضا لان الاصل
عنده ليس هذا ابني حقيقة بل التكلم به وهو مخالف لثبوت البنوة والتحقيق ان الاصل والخلف
هما اللفظان اعني الحقيقة والمجاز والنزاع في ان هذا خلف عن ذاك في حكمه او في التكلم به وما
ذكروه من ان حكم هذا خلف عن ذاك اخذ بالحاصل وتوضيح للمقصود فعلى التفسير الاول يكون
الحقيقة التي هي الاصل عنده معا من لما هي الاصل عندهما بخلاف التفسير الثاني فانه لفظ واحد
عندهم جميعا كالخلف على التفسيرين **قوله** فصحة الاصل ~~كلام~~ المصنف يشير الى جواب الشرط الواقع في
كلام فخر الاسلام وهو قوله وجب المصير الى خلفه احترازا عن الغاء الكلام لحصول المقصود
بدونه وهو انه جعل الاصل ما صح تكلما وتعذر العمل بحقيقته وظاهر انهما تصدق على هذا ابني
لا على هذا حر **قوله** لما المشهور في اسند لا لهما ان الحكم هو المقصود لا نفس اللفظ فاعتبار
الاصالة والخلفية في المقصود اولى وفي اسند لا له ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فاعتبار
الاصالة والخلفية في التكلم الذي هو استخراج اللفظ من العدم الى الوجود اولى وذكر المصنف
في اسند لا لهما ما يلائم كلام اهل العربية من ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم فلا
بد من امكان الملزوم ليتحقق الانتقال منه واجاب بان الانتقال منه يتوقف على
فهمه لا على ارادته والفهم انما يتوقف على صحة اللفظ وكونه بحيث يدل على المعنى لا على امكان
معناه وصحته في نفسه ثم لا يخفى ان المجاز الذي لا يمكن صحة معناه الحقيقي في كلام البلغاء
اكثر من ان يحصى بل وفي كلام الله تعالى ايضا **قوله** لان الاصل وهو البر غير ممكن فان قيل
هذا ظاهر فيما اذا لم يكن في الكوز ماء واما اذا كان فيه ماء فاريق فاعادة الماء في الكوز ممكن
فينبغي ان يبقى اليمين منعقدة كما اذا حلف ليقتلن فلانا وهو ميت لامكان اعادة حيوته
وكما اذا حلف ليقلبن هذا الحجر ذهبا قلنا ابتداء اليمين في الكوز انعقدت على الممكن في الظاهر
وبالاراقة ما بقي ذلك الممكن ممكنا فلا يبقى اليمين على خلاف ما انعقدت اما في مسئلة قتل الميت
وقلب الحجر فاليمين قد انعقدت ابتداء على القدرة في الجملة لا على الامكان الظاهر ولم ينعقد
اليمين على ما خلقه الله تعالى في الكوز كما انعقدت على حيوة جددها الله تعالى في الشخص بعدما
حلف مع العلم بموته لانه على تقدير الخلق لا يكون الماء الذي في الكوز وقت اليمين ولا يبقد

لا يشتر

٦٢

لا يشترى الماء الذي في الكوز ان لم يخلقه الله تعالى فيه ثم بعد ذلك لا يقتل الشخص ان احياه الله
لان الماء الذي في الكوز اشارة الى موجود لكونه مشارا اليه وبعد الشرط يقتضي عدمه
فيلزم اتصاف الشيء بالوجود والعدم وهو محال **قوله** فاذا فهم الاول اي كون المشار
اليه ابنا له وامتنع ارادته للقرينة المانعة عن ذلك وهي كونه معروف النسب او اكبر سنا
من القائل علم ان المراد لازمه اي لازم كونه ابنا له وهو العتق من حين الملك على انه استعارة
حيث اطلق الابن على من ليس بابن لاشتراكهما في لازم مشهور وهو العتق من حين الملك وهو
في الابن اقوى واشهر وذهب بعضهم الى انه من اطلاق السبب على المسبب لان البنوة من اسباب
العتق وهي اذا ذكر سابقا خرج عن الملك لان الملك كان ثابتا ولا سيما ثم ادعاه فيثبت البنوة والحكم في
علة ذات وصفين يضاف الى آخرهما وجودا الا ان المصنف عدل عن ذلك لان العتق هنا
لا سيما في الاكبر سنا لم يثبت بالبنوة فلا يكون مسببا عنها والسبب انما يطلق على مسببه كما مر **قوله**
فيجعل اقرارا جواب لسوال تقريره انه لا وجه لتصحيح هذا الكلام في هذا المعنى لانه ان جعل
مجازا لانشاء الحرية فالمعنى المذكور وهو عتق على من حين ملكته اقرار لا انشاء ولهذا يبطل بالكره
والهزل ولا يقبل التعليق بالشرط وان جعل مجازا للاقرار فهو كذب محض يقينا لان عتقه
بالبنوة مستحيل ولم يوجد من جهة السيد اعتاق والاقرار يبطل اذا اتصل به دليل الكذب يقينا
اذا كان كذبا يقينا فاجاب بانه مجاز للاقرار والمستحيل انما هو البنوة لا الحرية من حين الملك
حتى لو قال عتق علي من حين ملكته كان صحيحا فان قيل الاعتاق لم يوجد فكيف يصح هذا الاقرار
فالجواب انه ان كان صادقا بان سبق منه اعتاق فقد عتق العبد قضاء وديانة وان كان كاذبا
يعتق قضاء مواخذة له باقراره ولا يعتق ديانة فالعتق قضاء لازم على كل تقدير فان قيل
يحتمل ان يكون مجازا عن الشفقة ونحوها فلا بد من البينة كما اذا قال هذا اخي يحتمل الاخوة
في الدين والاتحاد في القبيلة والاخوة في النسب فلا يعتق ما لم يبين انه اراد الاخ ابا وامًا
قلنا احتمال بعيد غير ناشي عن دليل لان السابق الى الفهم عند تعذر المعنى الحقيقي هو
العتق لا غير فيكون مجازا متعينا فلا يحتاج الى البينة بخلاف هذا اخي وفيه نظر فان قيل
يجب ثبوت الحرمة فيما اذا قال لزوجته وهي اصغر منه سنا هذه بنتي قلنا لم يعتبر لانه
اقرار على الغير لان حكم النسب ليس ازالة الملك بعد ثبوته بل انتفاء حل المحلية من الاصل وذلك
حقها لا حقه فلا يسقط في ابطال حق الغير بخلاف هذا ابني فانه اقرار على نفسه لا من حكم البنوة

لا يصدق

مطلب الاقرار بالبنوة ... كرنا او خلا والاعتاق لا يقبل التعليق

بطلان الملك بعد ثبوته فإنه يملكه بالشراء ثم يبطل ذلك بالعتق فإن قيل إذا قال العبد يا ابني يجب
أن يعتق لتعذر العمل بالحقيقة وتعين المجاز كما في وضع النداء لاستحضار المنادى وطلب إقباله بصورة
الاسم من غير قصد إلى معناه فلا يفتقر إلى تصحيح الكلام بإثبات موجبه الحقيقي أو المجازي بخلاف
الخبر فإنه لتحقيق المخبر به فلا بد من تصحيحه بما أمكن فإن قيل فينبغي أن لا يعتق بمثل يا حر قلنا
لفظ الحر موضوع للعتق وعلم لإسقاط الرق فيقوم عينه مقام معناه حتى لو قصد التسبيح فجرى
على لسانه عتق حر يعتق **قوله** فإن الاستعارة تقع أولا في المعنى ميلا إلى المذهب المرجوح في
تحقيق الاستعارة وهو أنه ليس بمجاز لغوي بل مجاز عقلي بمعنى أن التصرف في أمر عقلي حيث
جعل ما ليس بأسد أسدا أي استعير الهيكل المخصوص للرجل الشجاع ثم استعمل فيه لفظ الأسد على أنه
استعمال فيما وضع له والمذهب المنصور أنه مجاز لغوي يستعمل في غير ما وضع له وأن جعل الرجل
الشجاع أسدا ليس معناه استعارة الهيكل المخصوص له بل معناه أنه جعل أفراد الأسد قسمين
متعارفا وهو ما له تلك الشجاعة في ذلك الهيكل وتلك الصورة المخصوصة وغير متعارف
وهو ما له تلك الشجاعة لكن لا في ذلك الهيكل وتلك الصورة والرجل الشجاع من هذا القبيل إلا
أن لفظ الأسد لم يوضع بالتحقيق إلا للقسم الأول فيكون استعماله في القسم الثاني استعمالا
في غير ما وضع له وأما عدم جريان الاستعارة في الأعلام فمبني على أنه يجب في الاستعارة إدخال
المشبه في جنس المشبه به بجعل أفراده قسمين متعارفا وغير متعارف والعلمية تنافي
الجنسية واعتبار الأفراد إلا إذا تضمن نوع وصفية اشتهر بها كحاتم في الجود فيجعل قسمين
متعارفا وهو ما له غاية الجود في ذلك الشخص المعهود وغير متعارف وهو ما له غاية الجود لا في
ذلك الشخص فيجعل زيد من قبيل الثاني ويستعار له لفظ حاتم وما ذكره المصنف من أنها لا تجري
في الأعلام لأن العلم لا يدل على معنى ليستعار أولا معناه ثم لفظه ففيه نظر لأن العلم دال
على معناه العلمي بالضرورة فلم لا يجوز استعارته لشخص آخر ادعاء وتخييلا كما جاز استعارة
الهيكل المخصوص بالأسد للإنسان الشجاع لا يقال المراد أنه لا يدل على معنى مشترك بينه
وبين المشبه لأنا نقول المعنى الذي يستعار أولا للمشبه هو المعنى الحقيقي للمشبه به كالهيكل
المخصوص على ما صرح به المصنف لا الوصف المشترك كالشجاعة مثلا فإنه ثابت للمشبه به حقيقة
والتحقيق أن الاستعارة تقتضي وجود لازم مشهور له نوع اختصاص بالمشبه به فإن وجد
ذلك في مدلول الاسم سواء كان علما أو غير علم جاز استعارته وإلا فلا **قوله** فإن قيل

حاصل



حاصل السؤال أن هذا أبي من قبيل زيد أسد وهو ليس باستعارة عند المحققين بل تشبيه
بحذف الأداة أي زيد مثل الأسد وهذا مثل أبي وهو لا يوجب العتق بالاتفاق وحاصل
الجواب أنه ليس من قبيل زيد أسد بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة بالاتفاق وذلك
لأن أبي معناه مولودي ومخلوق من مائي فيكون مشتقا مثل الحال ناطقة ثم أدرج فيه سؤال
آخر وهو أن اتفاق المحققين على أن مثل زيد أسد ليس باستعارة لما فيه من دعوى أمر مستحيل
إجماع على أنه يشترط في الاستعارة إمكان المعنى الحقيقي كما هو مذهب أبي يوسف
ومحمد رحمهما الله ولا قائل بالفرق بين الاستعارة والمجاز المرسل فيكون خلفا في الحكم لا
في التكلم فأشار إلى الجواب بأنهم متفقون على أن مثل الحال ناطقة استعارة مع استحالة
المعنى الحقيقي وهو ثبوت النطق للحال فعلم أن إمكان المعنى الحقيقي ليس بشرط في المجاز على
الإطلاق وهذا على أن يجعل معارضة وأن يجعل منعا مع السند **قوله** اعلم أن الاستعارة
عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء ميلا إلى المذهب المرجوح كما مر والمحققون على
أنها عبارة عن ذكر المشبه به وإرادة المشبه مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه به بجعل
أفراده قسمين متعارفا وغير متعارف مع نصب قرينة مانعة عن إرادة المتعارف ولا خفاء
أن ادعاء معنى الحقيقة مع نصب القرينة المانعة عن إرادته أمران متنافيان **قوله** فهذا
عين مذهبهما فيه بحث لأن الشرط على هذا عدم القصد إلى دعوى أمر مستحيل وعندهما عدم
الاستحالة فأين أحدهما عن الآخر **قوله** ويجب أن يعلم أن الجواب الذي أورده في المتن
إنما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان وقد تقرر في علم البيان أن نحو رأيت أسدا يرمي
من باب الاستعارة بخلاف زيد أسد فإن المحققين على أنه تشبيه بليغ لا استعارة وأن
نحو الحال ناطقة كذا من باب الاستعارة بالاتفاق ففهم المصنف من ذلك أن الاستعارة
لا تجري في خبر المبتدأ إلا إذا كان مشتقا وبين الفرق بين نحو زيد أسد ونحو رأيت
أسدا يرمي بأن الأول يشتمل على دعوى أمر مستحيل قصدا لقصد التصديق والكذب إنما يتوجهان
إلى الخبر الذي قصد المتكلم إثباته أو نفيه لأن التصديق هو الحكم بمطابقة الحكم للواقع
والتكذيب بخلافه فيتصف الخبر بكونه محالا أو مستقيما فيفتقر نحو زيد أسد إلى تقدير
أداة التشبيه ليخرج عن الاستحالة إلى الاستقامة بخلاف نحو رأيت أسدا يرمي فإنه وإن
اشتمل على إثبات الأسدية لزيد لكنه لم يقع قصدا بل القصد إنما هو إلى إثبات الرؤية

فلا يفتقر الى تقدير اداة التشبيه للتصحيح وبين الفرق بين ما اذا كان الخبر جامدا وما اذا كان مشتقا بان الاول مستعمل على قلب الحقايق وهو جعل حقيقة الانسان حقيقة الاسد محالا
الثاني فانه لا يستعمل الا على اثبات وصف للحقيقة ليس ثابتا لها ثم اعترض كان الفرق الاول
ضعيف لان الكلام المستعمل على المحال باطل سواء قصد او لم يقصد فلا بد من التاويل ولان
الاستعارة ربما تستعمل على دعوى امر مستحيل قصدا مثل رمى اسد وتكلم بدر لان المحال ربما
يجوز ادعاؤه لاغراض واعتبارات لطيفة مع نصب القرينة على عدم ارادة ثبوته في الواقع
وبان الفرق بين الجامد والمشتق اضعف من الفرق الاول لانه ربما يفرق بين ما يثبت
ضمنا وبين ما يثبت قصدا لكن اثبات المحال باطل قطعا من غير فرق بين الجامد والمشتق وما ذكر
من لزوم قلب الحقايق في الاول دون الثاني في غاية الضعف لظهور ان استحالة نطق الحال
ليست ادنى من استحالة اسدية الانسان سواء سمي قلب الحقايق او لم يسم على ان انقلاب
الحقايق معناه عند المحققين انقلاب واحد من الواجب والممكن والممتنع الى الاخر ولا شك
ان نطق الحال ممتنع فاثباته يكون جعل الممتنع ممكنا هذا تقرير كلام المصنف وانا اطلعك
على حقيقة الحال بان احكي لك كلام علماء البيان في هذا المقام اعلم ان الاستعارة عندهم
انما تطلق حيث يستعمل المشبه به في المشبه ويجعل الكلام خلوا عن المشبه صالحا لان يراد
به المشبه به لولا القرينة حتى لو كان المشبه مذكورا لفظا كما في اسد زيد او تقديرا مثل اسد في مقام الاخبار عن زيد لم يسم استعارة ولا اعتبار لكونه
خبرا مبتدا او غير ذلك حتى ذهبوا الى ان قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود
من الفجر بواسطة قوله من الفجر خرج من باب الاستعارة الى باب التشبيه ففي مثل
زيد اسد يجب ان يحمل على حذف اداة التشبيه لامتناع حمل الاسد على زيد واما على
نحو قولهم الحال ناطقة ونطقت الحال بكذا فاستعارة قطعا لان المشبه متروك
بالكلية وهو الدلالة التي شبهت بنطق الناطق فالمتعلق له مثل زيد اسد ثم لا يخفى
ان هذا انما هو في مثل زيد اسد لا من مثل الحال ناطقة لانه لا حاجة الى تاويل الاسد
بالمشتق ولان مبناه على تشبيه العهد بالابن في ثبوت العقوق له لا على تشبيه العقوق
بالسوء لتكون استعارة تبعية الا ان علماء الاصول يسمون مثله مجازا كما هو مصطلح بعض اهل
البيان ونحن نقول هو استعارة تبعية بالجمهور ايضا لكونه مستعملا في المشبه المتروك

ولعيني منه اسد

لا يتعلق له

تسمية اهل البيان يسمون التشبيه والاصطلاح نقل زيد اسد مجازا كما يسمونه علماء الاصول

وهو الرجل

وهو الرجل الشجاع لا في معناه الحقيقي لنفتقر الى تقدير اداة التشبيه بدليل قولهم زيد اسد
على اي بحتري ضايل والطراعية عليه اي باكيه ولقد لخصنا ذلك في شرح التلخيص فهذا الذي معناه هو
معنى من جنس مثله كالابن فينزل المشبه واطلق عليه اسم المشبه به **قوله** مسئلة المجاز المقترن
بشيء من ادلة العموم كالمعرف باللام ونحوه لا خلاف في انه لا يعم جميع ما يصلح له اللفظ من انواع
المجاز كالحلول والسببية والجزئية ونحو ذلك اما اذا استعمل باعتبار احد الانواع كلفظ
الصاع المستعمل فيما يحله فالصحيح انه يعم جميع افراد ذلك المعنى لما سبق من ان هذه الصيغ للعموم
من غير تفرقة بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقية او المجازية وقد يستدل بان عموم اللفظ
انما هو لما يلحق به من الدليل لا لكونه حقيقة والا لكان كل حقيقة عاما والجواب انه
يجوز ان يكون المؤثر هو المجموع ولا يلزم من عدم تاثير الحقيقة وحدها ان لا يكون لها دخل في
التاثير ولو سلم فيجوز ان يكون القابل هو الحقيقة دون المجاز او يكون المجاز مانعا ونقل عن بعض
الشافعية انه لا يعم حتى اذا اريد المطعوم انتفى فلا يثبت غيره من المكيلات لان المجاز ضروري
والضرورة تندفع بارادة بعض الافراد فلا يثبت الكل كالمقتضى واجيب بانه ان اريد
به الضرورة من جهة المتكلم في الاستعمال بمعنى انه لم يجد طريقا لتادية المعنى سواه فممنوع
لجواز ان يعدل الى المجاز لاغراض تستدعيها مع القدرة على الحقيقة ولان للمتكلم في اداء المعنى
طريقين احدهما حقيقة والاخر مجاز يختار ايهما شاء فان في طريق المجاز من لطايف الاعتبارات
ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة بلاغة الكلام اي علو رتبته وارتفاع طبقته ما ليس
في الحقيقة ولان المجاز واقع في كلام من يستحيل عليه العجز عن استعمال الحقيقة والاضطرار
الى استعمال المجاز وان اريد الضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى انه لما تعذر العمل
بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام واخلاء اللفظ عن المرام فلا نسلم
ان الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ وارادة المتكلم فعند الضرورة
الى حمل اللفظ على معناه المجازي يجب ان يحمل على ما قصده المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرينة
ان عاما فعام وان خاصا فخاص بخلاف المقتضي فانه لازم عقلي غير ملفوظ فيقتصر منه على ما
يحصل به صحة الكلام من غير اثبات العموم الذي هو من صفات اللفظ خاصة فان قيل
قد سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي
ليس بموضوع قلنا المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها

والمجاز موضوع بالنوع واعلم ان القول بعدم عموم المجاز مما لم يحك في كتبنا لسانا فيه ولا يتصور
من احد نزاع في صحة قولنا جاءني الاسود الرماة الا زيدا وتخصيصهم الصاع بالمطعوم مبني على
ما ثبت عندهم من علية الطعم في باب الربوا لا على عدم عموم المجاز ومع ذلك فالتعليل بكونه
ضروريا من جهة المتكلم على ما هو المسطور في كتب القوم مما لا يعقل اصلا لجواز ان لا يجد المتكلم
لفظا يدل على جميع افراد مراده بالحقيقة فيضطر الى المجاز فكما يتصور الاضطرار الى المجاز
لاجل المعنى الخاص فكذا لاجل المعنى العام وانما يلايمه بعض الملايمة الضرورة من جانب السامع
لتصحيح الكلام على ما مر **قوله** مسئلة لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون
المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض ووضع القدم في الدخول
ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال
حقيقة ومجازا اما اذا اشترط في المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فظاهر واما اذا لم
يشترط فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير
ما وضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق واما النزاع في جواز ان يستعمل
اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم
مثل ان يقول لا تقتل الاسد او الاسدين او الاسود ويريد السبع والرجل الشجاع احدهما
من حيث انه نفس الموضوع له والآخر من حيث انه متعلق به نوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر
الى هذا الاستعمال مجازا والتحقيق انه فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع
للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا
ومن لا فلا واما ارادة المعنيين في الكناية على ما صرح به في المفتاح فليست من هذا القبيل
لما عرفت من ان مناط الحكم انما هو المعنى الثاني لا يقال المعنى الحقيقي جزء من مجموع المعنى
الحقيقي والمجازي فيجوز ذلك في جميع الصور باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل لانا
نقول هو مشروط بان يكون الكل موجودا محققا له اسم وحده لازما للجزء بمعنى انتقال
الذهن من الجزء اليه كالانسان المركب من الرقبة وغيرها والنوع المركب من الانسان
والاسد ليس كذلك بل هو اعتباري محض وبالجملة لم يثبت في اللغة اطلاق لفظ الارض
على مجموع الارض والسماء ولفظ الانسان على الادمي والسبع ثم الحق ان امتناع استعمال
اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي انما هو من جهة اللغة اذ لم يثبت ذلك والقوم يستدلون





على امتناعه عقلا بوجوه الاول ان المعنى الحقيقي متبوع والمجازي تابع على ما مر والتابع مرجوح
بالنسبة الى المتبوع فلا يعتد به ولا يدخل تحت الارادة مع وجود الراجح الثاني ان المعنى
الموضوع له بمنزلة المحل للفظ والشيء الواحد في حالة واحدة لا يكون مستقرا في محله ومجاوزا
اياه الثالث انه يلزم ارادة الموضوع له لكان المعنى الحقيقي وعدم ارادته للعدول
منه الى المعنى المجازي وهو محال الرابع ان الحقيقة توجب الاستغناء عن القرينة والمجاز
توجب الاحتياج اليها وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات الخامس ان اللفظ
للمعنى بمنزلة اللباس في الشخص فيمتنع استعماله في الشيئين هو حقيقة لاحدهما مجاز للآخر لمعنيين
كما يمتنع استعمال الثوب الواحد بطريق الملك والعارية بل كما يمتنع اكتساء شخصين ثوبا
واحدا في زمان واحد يلبسه كل منهما بتمامه على انه ملك لاحدهما عارية للآخر والكل ضعيف
اما الاول فلانه لا نزاع في رجحان المتبوع اذا دار اللفظ بين المعنيين واما الكلام فيما
اذا قامت القرينة على ارادة التابع ايضا مثل رأيت اسدين رمى احدهما وافترس الآخر
ولا خفاء في جواز ارادة التابع فقط بمعونة القرينة فضلا عن ارادته مع المتبوع واما الثاني
فلانه لا معنى لاستعمال اللفظ في المعنى الا ارادته عند اطلاق اللفظ من غير تصور
استقراره وحلوله في المعنى واما الثالث فلانا لا نسلم ان ارادة غير الموضوع له توجب
العدول عن ارادة الموضوع له لم لا يجوز ان يراد المجموع ويكون كل منهما داخلا تحت المراد واما
الرابع فلان استغناء الحقيقة عن القرينة معناه ان المعنى الحقيقي يفهم بلا قرينة وهو لا
ينافي نصب القرينة على ارادة المعنى المجازي ايضا وان اريد ان المجاز يفتقر الى قرينة مانعة
عن ارادة الموضوع له فنافي الحقيقة فقد عرفت ان محل النزاع انما هو ارادة المعنى
الحقيقي والمجازي لا كون اللفظ حقيقة ومجازا معا والمشروط بالقرينة المانعة
عن ارادة المعنى الحقيقي هو كون اللفظ مجازا لا ارادة المعنى المجازي الذي يتصل
بالمعنى الحقيقي بنوع علاقة فاتضح عين النزاع فان قيل فاللفظ في المجموع مجاز
والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير
مراد هذا محال قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فصح قرينة على انه وحده ليس بمراد
وهو لا ينافي كونه داخلا تحت المراد واما الخامس فلانه ان كان بيانا للحكم بطريق القياس
فباطل لان الامتناع في المقيس عليه مبني على ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة

Copyright © King Saud University

بطريق الملك والعارية محال شرعا وحصول الجسمين في مكان واحد بسعله كل منهما بتمامه
محال عقلا ثم ان يلزم منه امتناع اطلاق اللفظ واراده المعنى الحقيقي والمجازي معا وان كان
توضيحا وتمثيلا للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالة اراده المعنيين فانها ممنوعة
ودعوى الضرورة فيها ممنوعة على انا لا نجعل اللفظ عند اراده المعنيين حقيقة ومجازا ليكون
استعماله فيهما بمنزلة استعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا لكونه
مستعملا في المجموع الذي هو غير الموضوع له **قوله** فلا يستحق اولاد في المتن من فروع الاصل
المذكور بل بنيه لانه اما ان يتحقق اراده المجاز فيمتنع اراده الحقيقة كالملامسة في قوله تعالى
او لامستم النساء اريد بها الوطي مجازا بالاجماع حتى حل للجنب التيمم ولا يراد المس باليد
فان قيل لا اجماع مع مخالفة ابن مسعود رضي الله عنه فعنده المراد بها المس باليد ولا يصح
تيمم الجنب قلنا اراد اجماع من بعد الصحابة بل اجماع الائمة الاربعة وفيه بحث لان منهم
من حملها على المس باليد وجوز تيمم الجنب بدليل اخر لا يقال هو مخالف لاجماع الصحابة
على ان المراد الوطي وتحل تيمم الجنب والمس باليد ولا يحل ذلك لانا نقول لا نسلم ان مثل
ذلك مخالفة للاجماع وانما يكون لو رفع امرا متفقا عليه وعدم القول بان المراد المس
مع جواز التيمم ليس قولا بالعدم حتى تمتنع مخالفته واما ان يتحقق اراده الحقيقة فلا يراد بالفعل
المجاز وذلك اما في مفرد كالخمر اريد بها حقيقتها ولا يراد غيرها من المسكرات
لعلاقة المشابهة في مخامرة العقل وانما يحد في المسكر بها بدليل اخر من اجماع
او سنة فان قيل لم لا يجوز ان يراد بالملامسة مطلق المس الشامل للوطي وغيره وبالخمر
مطلق ما يخامر العقل فيثبت الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة
الصارفة عن اراده المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج من البحث واما في نسبة
كما اذا اوصى لمواليه بشي وله معتق ومعتق معتق يستحق الاول لان مولى زيد مثلا حقيقة
في معتقه لان اضافة المشتق بعد اختصاص معناه بالمضاف اليه باعتبار مفهومه مثلا
مكتوب زيد ما يختص به باعتبار مكتوبيته مجاز في معتق معتقه لوجود الملابسة وكون
زيد سببا لعتقه في الجملة واما لفظ المولى فحقيقته المعتق سوا اعتقه حال الاصل وغيره فهو
ليس مجازا في معتق المعتق على ما يتوهم من ظاهر عبارة المصنف وانما سمي المعتق الاول
اسفل لانه اصل والفروع اعالي للاصول كاغصان الشجر **قوله** وكذا اذا اوصى بزيد بان

ما جماع الائمة الاربعة
حتى احلوا للجنب التيمم
ولا ذكر له في الكتاب ... الا
هنا الافعال التيمم للجنب
ثبت بحديث عمار فلا يلزم
الجمع بين الحقيقة والمجاز لان
الزيادة على النص بخبر الاحاد
نسخ عندنا فلا يجوز نقل
الغزالي عن الشافعي انه
قال احمل اللمس على
اللمس باليد والوطي جميعا
... المنار ...

لفظ الابن او الولد المضاف الى شخص حقيقة في ابنائه او اولاده الصلبية مجاز في ابن الابن
فلو اوصى لابنائه وله ذكور واناث يستحق الذكور خاصة عنده والذكور والاناث عندهما
وهو احد قولي ابي حنيفة رحمه الله وان كانت له اناث خاصة فلا شي لهن وان كان له ابنا وبنو
ابنا يستحق الابنا خاصة عند ابي حنيفة رحمه الله عملا بالحقيقة وعندهما الجميع عملا بعموم المجاز
حيث يطلق الابنا عرفا على الفريقين وان اوصى لاولاده فللذكور والاناث الصلبية مختلطة
او منفردة وان كان له اولاد واولاد ابن فعنده يستحق الصلبية خاصة وعندهما الجميع ومثل
الصلبيات خاصة بالاتفاق لان الاولاد لا يطلق عرفا على اولاد الابن بخلاف الابنا فان
قيل فلو قال الكفار امنونا على اولادنا فامنوهم ولهم ابنا وبنو ابنا يسعي ان لا يشمل الامان بني
الابنا عند ابي حنيفة كما هو رواية القياس لكنه يشملهم عنده في رواية الاستحسان فالجواب
ان شمول الامان اياهم ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة ان الامان لحقن الدم وهو
مبني على التوسع اذ الانسان بنيان الرب فيبني على الشبهات واسم الابنا قد يتناول الجميع الفروع
مثل بني ادم وبني هاشم فجعل مجرد صورة الاسم شبهة اثبت بها الامان لكن فيما هو تابع
في الخلقة وفي اطلاق الاسم بخلاف ما اذا امنوهم على الابا والامهات فانه لا يتناول
الاجداد والجدات لانهم وان كانوا تبعا في تناول الاسم لكنهم اصول خلقة فلا يلحقون
بالدليل الضعيف الذي هو ظاهر الاسم لان الاصالة الخلقية تعارضه وعلى هذا يكون حرمة
نكاح الجدات بالاجماع لا بان لفظ الامهات يتناولها **قوله** والدخول حافيا معناه الحقيقي
لان وضع الشي في الشي ان يجعل الثاني ظرفا له بلا واسطة كوضع الدرهم في الكيس والكيس في
البيت والمعنى الحقيقي هنا مهجور اذ لو اضطجع ووضع القدمين في الدار بحيث يكون باقي جسده
خارج الدار لا يقال عرفا انه وضع القدم في الدار وهذا معنى قوله اذ ليس المراد ان ينام
ويضع القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار وليس معناه ان خروج باقي الجسد
شرط في حقيقته وضع القدم ولفظ ينام ليس على حقيقته كما لا يخفى فان قلت
فالدخول غير معتبر في حقيقة وضع القدم فكيف يصح قوله الدخول حافيا معناه الحقيقي قلت
اراد انه من افراد معناه الحقيقي بمعنى انه اذا دخل حافيا صح ان يقال حقيقة وضع القدم
في الدار بخلاف ما اذا دخل متنعلا او راكبا فان قلت قد صرح في المبسوط والمحيط
بان الدخول حافيا حقيقة غير مهجور حتى لو نواه لم يحنث بالدخول راكبا قلت ان المراد انه صار مهجورا عرفا

في الدخول بانيا وهي غير مهجورة بخلاف حقيقته اللغوية اعني وضع القدم سواء كان مع
الدخول او بدونه حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث ذكره قاضي خان لكن الظاهر
قوله وفي العرف صار عبارة عن الدخول مشعر بان وضع القدم حقيقة عرفية في مطلق
الدخول **قوله** ويراد به اي بكون الدار مضافة الى فلان نسبة السكنى بدلالة العادة
وهو ان الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها بل لبغض ساكنها الا ان السكنى قد تكون حقيقة
وهو ظاهر وقد تكون دلالة بان تكون الدار ملكا له فيتمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول
في دار تكون ملكا لفلان ولا يكون هو ساكنها سواء كان غيره ساكنا فيها او لا لقيام
دليل السكنى التقديري وهو الملك صرح به في الخانية والظهيرية لكن ذكر شمس الائمة
انه لو كان غيره ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل غيره **قوله** فاذا تعلق بفعل
ممتد هو ما يصح تقديره بمدة مثل لبست الثوب يومين وركبت الفرس يوما بخلاف قدمت
يومين ودخلت ثلثة ايام وفيه اشارة الى ان المعتبر في الامتداد وعدمه هو الفعل الذي تعلق
به اليوم لا الفعل الذي اضيف اليه اليوم وذلك لان اليوم حقيقة في النهار فلا يعدل
عنه الا عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب
الى ظرف الزمان بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضي كون الظرف معيارا له غير زائد عليه
مثل صمت الشهر يدل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد
الظرف ليكون معيارا له فيصح حمل اليوم على حقيقته وهو ما امتد من الطلوع الى الغروب
فاذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان الممتد لا يكون معيارا لغير الممتد فحينئذ لا يصح حمل
اليوم على النهار الممتد بل يجب ان يكون مجازا عن جزء من الزمان لا يعتبر في العرف ممتدا
وهو الان سواء كان من النهار او الليل بدليل قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي عن
الزحف حرام ليلا كان او نهارا ولان مطلق الان جزء من الان اليومي وهو جزء من اليوم فيكون
مطلق الان جزءا من اليوم فيتحقق العلاقة وكلام المحيط مشعر بان اليوم مشترك بين مطلق
الوقت وبين بياض النهار الا ان المتعارف استعماله في مطلق الوقت اذا قرن بفعل لا يمتد
وفي بياض النهار اذا قرن بفعل ممتد واستعمال الناس حجة يجب العمل بها فان قيل
قد وقع في كلام كثير من المشايخ ما يدل على ان المعتبر هو المضاف اليه حيث قالوا في مثل انت طالق
يوم اتزوجك واكلمك ان التزوج او التكلم لا يمتد وكذا وقع في الجامع الصغير وايمان الهداية



قلت هو من تسامحاتهم حيث لم يختلف الجواب لتوافق المتعلق به والمضاف اليه في
الامتداد وعدمه واما اذا اختلفا مثل امرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر
هو ما يتعلق به الظرف لا ما اضيف اليه حتى لو قدم ليلا يكون الامر بيدها لان كون الامر باليد
مما يمتد فان قيل التكلم مما يقبل التقدير بالمدة فكيف جعلوه غير ممتد قلنا امتداد
الاعراض انما هو بتجدد الامثال كالضرب والجلوس والركوب فما يكون في المرة الثانية مثلها في
الاولى من كل وجه يجعل كالعين الممتد بخلاف الكلام فان المحقق في المرة الثانية لا يكون مثله
في الاولى فلا يتحقق تجدد الامثال فان قيل كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك
هو ظرف للفعل المضاف اليه فيجب امتداده بامتداده وعدمه بعدم امتداده فيحمل على الان
عند عدم امتداد المضاف اليه قلت هو ظرف له من حيث المعنى الا انه لم يتعلق به
بتقدير في كما في صمت الشهر حتى يلزم كون الظرف معيارا له فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم
الذي يقدم فيه زيد ويوم تركب بمنزلة اليوم الذي تركب فيه ويكفي في ذلك وقوع الفعل في
جزء من اجزاء اليوم وقد يجاب بان ظرفيته للعامل قصد به لا ضمنية وحاصله لفظا ومعنى لا
مقتصر على المعنى بخلاف المضاف اليه فاعتبار العامل اولى عند اختلافهما بالامتداد وعدمه
ومما ذكره المصنف من الدليل يتضمن الجواب عن هذا السؤال وعما قيل سلمنا ان امتداد الفعل
يقتضي امتداد الظرف وعدمه يقتضي عدمه لكن من اين يلزم في الاول حمله على بياض النهار
وفي الثاني على مطلق الوقت فان قيل كثيرا ما يمتد الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت
مثل اركبوا يوم ياتيكم العدو واحسنوا الظن بالله يوم ياتيكم الموت وبالعكس مثل انت
طالق يوم تصوم وانت حر يوم تنكسف الشمس قلت الحكم المذكور انما هو عند
الاطلاق والخلو عن الموانع ولا يمتنع مخالفته بمعونة القرائن كما في الامثلة المذكورة على انه
لا امتناع في حمل اليوم في الاول على بياض النهار ويعلم الحكم في غيره بدليل العقل وفي الثاني
على مطلق الوقت ويحصل التقييد باليوم من الاضافة كما اذا قال انت طالق حين تصوم
او حين تنكسف الشمس فان قيل كيف جعلوا التخيير والتفويض مما يمتد والطلاق والعتاق
مما لا يمتد مع انه ان اريد بها انشاء الامر وحدوثه فهو غير ممتد في الكل وان اريد كونها مخيرة
ومفوضة وهو ممتد فكذا كونها مطلقة وكون العبد معتقا ممتد قلنا اريد في الطلاق
والعتاق وقوعهما لانه لا قابل في نفسه كون الشخص مطلقا او معتقا بالزمان لانه لا يقبل التوقيت

Copyright © King Saud University

بالمدة وفي التجديد والتعويض كونها مجبرة ومعوضة لانه يصح ان يكون يوما او يومين او اكثر غير
منقطع فيه ان يوقته بالمدة فان قلت ذكر في الجامع الصغير انه لو قال امرك اليوم
وغدا دخلت الليلة قلت ليس مبنيا على ان اليوم لمطلق الوقت بل على انه يمين الامر
بذلك يومين وفي مثله يستتبع اسم اليوم الليلة بخلاف ما اذا قال امرك بيدك اليوم وبعد
غد فان اليوم المفرد لا يستتبع ما بازائه من الليل **قوله** لانه يراد باطنها اي ما في
الحنطة من الاجزاء فقال لا يأكل من الحنطة اي طعامه من اجزاء الحنطة واكل ما في الحنطة نعم
اكل عينها واكل ما يتخذ منها من الخبز ونحوه دون السويق فانه عندهما حنث دون حنثه الدقيق
وقيل يحنث به عند محمد واما حقيقته اكل الحنطة فهو ان يقع الاكل على نفس الحنطة بان يضعها
في الفم فيمضغها **قوله** لله على صوم رجب وقع في عبارة فخر الاسلام غير منون للعلمية
والعدل عن الرجب لان المراد رجب بعينه اي الذي يأتي عقيب اليمين والمسئلة على ستة
اوجه لان القائل اما ان لا ينوي شيئا او نوى النذر مع نفي اليمين او بدونه او نوى اليمين
مع نفي النذر او بدونه او نوى النذر واليمين جميعا فالثلاثة الاول نذر بالاتفاق والرابع
يمين بالاتفاق وفي الاخيرين خلاف واليهما الاشارة بقوله ونوى اليمين اي مع نية النذر
او من غير تعرض له بالنفي والاثبات فعند ابي يوسف الخامس يمين والسادس نذر
وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما معنيان مختلفان موجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء
عند الفوت لا الكفارة وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء
واللفظ حقيقة في النذر لانه المفهوم عرفا ولغة ولهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فاذا
جمع من الحقيقة والمجاز وتقرير الجواب ان هذا الكلام نذر بصيغته لكونها موضوعة
لذلك يمين بموجبه اي لازمه المتأخر عنه لان النذر ايجاب للمباح الذي هو صوم رجب
مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذي هو مباح ايضا كترك الصوم مثلا لان الايجاب
الشيء يوجب المنع عن ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع
لكم تحليلها بالكفارة سمي تحريم النبي صلى الله عليه وسلم مارية او العسل على نفسه يمينا فعلى
تعبير المصنف الموجب هو نفس اليمين وقيل معناه ان هذا الكلام يمين بواسطة موجبه
اي اثره الثابت به لان موجب النذر لزوم المنذور الذي هو حاجز لتركه في نفسه اذ
لا نذر في الواجب بنفسه فصار النذر تحريما للمباح بواسطة موجبه اي حكمه وذلك اللفظ
لازم



على لازم معناه لا يكون بطريق المجاز بما لم يستعمل في اللازم ولم يرد به اللازم مع قرينة مانعة
عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة ايضا يدل على جزء المعنى ولازمه بطريق التضمن والالتزام
ولا يصير بذلك مجازا فيفهم الجزء او اللازم وقد يكون من حيث انه نفس المراد فاللفظ حينئذ مجاز
وقد يكون من حيث انه جزء المراد ولازمه فاللفظ حقيقة كما اذا فهم الجدار من لفظ البيت
المستعمل في معناه وفهم الشجاعة من لفظ الاسد المستعمل في السبع فالحاصل ان الصيغة حقيقة
لا تجوز فيها واليمين لازم لها فلا جمع وفيه نظر لما سبق غير مرة من ان معنى الجمع بين الحقيقة
والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك
والمجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له ولهذا عدل المصنف في تحرير البحث عن عبارة القوم
الى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي معا فاذا اريد المعنى الحقيقي للصيغة ولازمه
المتأخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز سواء سميت الصيغة مجازا او لا **قوله** ويمكن ان يقال
في جواب هذا الاشكال يعني اصل الاشكال على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لا
الاشكال الوارد على جواب العموم فانه لا يندفع بهذا المقال لكن هذا الجواب انما يصح فيما
اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما جميعا فقد تحقق ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا ولا
معنى للجمع الا هذا فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفسه من غير تأثير
الارادة فكأنه لم يرد الا المعنى المجازي قلت فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور لان
المعنى الحقيقي ثابت باللفظ فلا عبرة بارادته ولا تأثيرها واعلم ان الاشكال المذكور انما
وقع في خاطر المصنف على سبيل التوارد والا فقد نقله صاحب الكشف مع الجواب بوجهين
الاول انه انما استعمل الصيغة في محل خرجت اليمين من ان يكون مرادة فصارت كالحقيقة
المهجورة فلا يستقيم عربيته والثاني ان تحريم ترك المنذور ثبت بموجب النذر ولا يتوقف
على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد لان الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف
شراء القريب فان الشرع جعله اعتاقا قصدا ولم يقصد ومن بديع الكلام في هذا المقام ما ذكره
الامام السرخسي رحمه الله ان لله علي قسم بمنزلة بالله كما في قول ابن عباس رضي الله عنه دخل ادم
الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج وعلي نذر الا ان هذا الكلام غلب عند الاطلاق في
معنى النذر عادة فحمل عليه فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو من محتملاته فيعمل به ولا يكون
جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين **قوله** مسئلة لا بد للمجاز من قرينة مانعة عن

Copyright © King Saud University

ارادة المعنى الحقيقي سوا جعلت داخله في مفهوم المجاز كما هو راي علما البيان او شرطا لصحته واعتباره
كما هو راي ايمة الاصول **قوله** او عادة يشمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال
العادة في الافعال والعرف في الاقوال **قوله** نحو يمين الفور هو في الاصل مصدر فارت القدر
اذا غلت استعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث فقيل جا فلان من فوره
اي من ساعته ومن صلاه ان يسكن **قوله** كقوله تعالى واستفزز من استطعت منهم
بصوتك اي ازعج واستخف بوسوستك ودعايك الى الشر فهاهنا قرينة مانعة عن ارادة حقيقة الطلب والايجاب عقلا وهي
كون الامر تعالى وتقدس حكيما لا يامر ابليس باغوا عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك فافهم قوله
عليه تعالى اذ الايجاب يقتضي تمكن المامور من الفعل وقدرته عليه بسلامة الالات والاسباب **قوله**
كقوله تعالى فمن شا فليومن ومن شا فليكفر حقيقة هذا الكلام في التخيير والاذن لكل احد بما رايه الامرين
شا لكن قوله انا اعتدنا الاية مانعة من ذلك عقلا اذ لا عذاب على الاتيان بما خير فيه واذن
وهذه القرينة لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا كل من الامرين مجاز للتوبيخ والانكار
لا حقيقة اما الاول فبقرينة من شا اذ لا يختص الايمان شرعا بمن شا واما الثاني فقد لا له العقل
وقوله تعالى انا اعتدنا الاية فان قيل كيف يصح جعل القرينة التي هي لفظ خارج عن هذا الكلام قسيما
للقرينة التي هي خارجة عن المتكلم والكلام ~~فلنا باعتبار انها لفظ فيكون من جنس الكلام فلا تكون~~
قلنا باعتبار انها لفظ فيكون من جنس الكلام فلا يكون خارجة عن جنس الكلام على الاطلاق
فالحاصل ان القرينة اما ان يكون معنى من المتكلم اولا والثاني اما ان يكون لفظا اولا واللفظ اما ان
يكون خارجا من الكلام الذي وقع فيه المجاز اولا وغير الخارج قسمان الاول اما يكون دالا لانه على
المنع عن ارادة الحقيقة باعتبار اولوية بعض افراد مفهومه بالارادة من اللفظ لاختصاص
البعض الاخر بنقصان كالمكاتب من افراد المملوك او بزيادة كالعنب من افراد الفاكهة فيصير اللفظ
مجازا باعتبار اختصاصه بالبعض الاولى وهذا الذي يسميه فخر الاسلام حقيقة قاصرة
وذهب المصنف فيما سبق الى انه حقيقة من وجه مجاز من وجه ولم يبين هاهنا انه مانع عن
ارادة الحقيقة عقلا وحسا او عادة او شرعا والظاهر انه مانع عادة وقد جعله فيما سبق
قسيما لدلالة العادة ايضا لانه اراد بالعادة ما يختص بالافعال دون الاقوال والثاني ما لا يكون
دالا باعتبار اولوية بعض الافراد وذكر له ثمانية امثلة منع القرينة عن ارادة الحقيقة في
الاولين عقلا وفي الثالث والرابع والخامس حسا ومع العرف في الخامس وفي السادس عرفا



وفي الثامن شرعا فلذا اعاد لفظ نحو وفي السابع اما عرفا عاما او عرفا خاصا او شرعا من غير تعيين
فلذا خالف فيه غيره وذكره بلفظ الكاف **قوله** الاعمال بالنيات روي مصدرا بانما ومجردا عنها
وكلاهما يفيد الحصر والمراد بالنية قصد الطاعة والتقرب الى الله تعالى في ايجاد الفعل فلو سقط
في الما فاغتسل او غسل اعضاءه للتبرد لم يكن ناويا ونفس هذا الكلام يدل عقلا على عدم ارادة
حقيقته اذ قد يحصل العمل من غير نية بل المراد بالاعمال حكمها باعتبار اطلاق الشي على اثره
وموجبه والحكم نوعان نوع يتعلق بالاخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية
والاثم في الافعال المحرمة ونوع يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة
ونحو ذلك والنوعان مختلفان بدليل ان مبنى الاول على صدق العزيمة وخلوص النية فان
وجد وجد الثواب والا فلا ومبنى الثاني على وجود الاركان والشرايط المعتبرة بالشرع حتى
لو وجد صح والا فلا سوا اشتمل على صدق العزيمة اولا واذا صار اللفظ مجازا عن النوعين
المختلفين كان مشتركا بينهما بحسب الوضع النوعي فلا يجوز ارادتهما جميعا اما عندنا فلان
المشترك لا عموم له واما عند الشافعي فلان المجاز لا عموم له بل يجب حمله على احد النوعين فحمله
الشافعي على النوع الثاني بنا على ان المقصود الاهم من بعثة النبي بيان الحل والحرمة والصحة
والفساد ونحو ذلك فهو اقرب الى الفهم فيكون المعنى ان صحة الاعمال لا يكون الا بالنية
فلا يجوز الوضوء بدون النية وحمله ابو حنيفة على النوع الاول اي ثواب الاعمال لا يكون الا بالنية
وذلك لوجهين الاول ان الثواب ثابت اتفاقا اذ لا ثواب بدون النية فلو اريد الصحة ايضا
يلزم عموم المشترك او المجاز الثاني انه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية
اصلا بخلاف الصحة فانها قد يكون بدون النية كالبيع والنكاح ثم على تقدير حمله على الثواب يدل
الحديث على عدم صحة العبادات بدون النية لان المقصود منها الثواب فعند تخلف الثواب
لا يبقى الصحة فالوضو في كونه عبادة يفتقر الى النية وفي كونه مفتاحا للصلوة لا يفتقر اليها
ذكره المصنف وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان الثواب مراد بالاتفاق وعدم الثواب بدون
النية اتفاقا لا يقتضي ذلك لان موافقة الحكم للدليل لا يقتضي ارادته منه وثبوته به
ليلزم عموم المشترك بمعنى ارادة معنييه مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك في شي
وان كان الحكم بالجسمية ثابتا للمعاينة واما ثانيا فلان القول بعدم عموم المجاز حكم لم يثبت
من الشافعي رحمه الله على ما سبق ولو سلم فله ان يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف لا المجاز اي حكم

الاعمال بالنيات واما ثانيا فلان عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها
بالاعمال التي هي محل الثواب فيخصص عندنا ايضا بغير البيع والنكاح وامثال ذلك مما لا يفتقر صحته الى النية
بالاجماع واما ثالثا فلان نفي الثواب انما يستلزم نفي الصحة لو كانت الصحة عبارة عن ترتب
الغرض والغرض هو الثواب اما لو كانت الصحة عبارة عن الاجزاء ودفع وجوب القضاء او كان الغرض
هو الامتثال وموافقة الشرع فلا واما خامسا فلورود الاشكال المشهور وهو انا لا نسلم
ان الحكم مشترك بين النوعين اشتراكا لفظيا بان يوضع بازاء كل منهما وضعا على حدة بل هو موضوع
لاثر الشي ولازمه فيعم الجواز والفساد والثواب والاثم وغير ذلك كما يعم الحيوان الانسان
والفرس وغيرهما واللون السواد والبياض ونحوهما فارادة النوعين لا يكون من عموم المشترك
في شي واجاب المصنف عن ذلك بانا لا نعني بقولنا الاعمال مجاز عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام
قولنا حكم الاعمال بالنيات لان لفظ الحكم بمعنى الاثر الثابت بالشي انما هو من اوضاع الفقهاء
واصطلاحات المتاخرين ولم يكن في عهد النبي صلى الله عليه وسلم بل المراد ان العمل مجاز عما يصدق
عليه انه اثر العمل ولازمه وذلك معان متباينة هي الثواب والمأثم والجواز والفساد
ونحو ذلك والاعمال بالنسبة اليها بمنزلة المشترك اللفظي لكونها موضوعة لكل منها وضعا
نوعيا على حدة فلا يراد الجميع وفيه نظر لان الاشتراك انما يلزم عند تعدد انواع المجاز
كما للفظ بالنسبة الى سبب معناه الحقيقي ومسببه ومحله وحاله ونحو ذلك لا بالنسبة
الى افراد نوع واحد ولا شك ان الملابس لحقيقة العمل ليس هو الثواب او الصحة مثلا لخصوصه
بل اثره ولازمه او نحو ذلك وهذا يشمل الصحة والثواب من حيث ان كلا منهما من افراد المعنى
المجازي فالمراد بكونه مجازا عن الحكم انه مجاز عن المعنى الذي وضع الحكم بازائه سواء تقدم
هذا الوضع او تاخر او لم يوضع قط ولم يكن لفظ الحكم متحققا فان اللفظ مجاز عن المعنى لا عن
اللفظ **قوله** ونحو لا ياكل حلف لا ياكل من هذه الشجرة فان نوى ما يحتمله الكلام فعلى ما
نوى والا فان كانت الشجرة مما يوكل كالريباس فعلى الحقيقة والا فان كانت مثمرة كالنخلة فعلى
ثمرها والا فعلى ثمنها لتصحيح الحلف ولو حلف لا يشرب من هذه البير فان كانت ملأى فعلى
الاغتراف عندهما وعلى الكرع عنده والا فعلى الاغتراف حتى لا يحنث بالكرع وهو ان يتناول
الماء بفيه من موضعه يقال كرع في الماء اذا ادخل فيه اكارعه بالخوض فيه ليشرب واصل ذلك
في الدابة لا تكاد تشرب الا بادخال اكارعها فيه ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب الماء بفيه

خاص



خاص او لم يخص **قوله** وكالاسماء المنقولة فان نفس اللفظ قرينة مانعة عن ارادة حقيقته
اللغوية عرفا عاما كالدابة او خاصا كالفاعل او شرعا كالصلوة **قوله** ونحو التوكيل بالخصومة فان نفس
اللفظ قرينة مانعة شرعا عن ارادة حقيقة الخصومة الموضوع دالة على ان الخصومة مجاز عن مطلق
الجواب اقرارا كان او انكارا نظرا الى استعمال المقيد في المطلق او الكل في الجزء بناء على عموم
الجواب حتى يصح اقراره على موكله في مجلس القاضي لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل
نفسه وهو لا يملك الخصومة والانكار عندما يعرف المدعي محقا فيكون مهجورا شرعا
وهو بمنزلة المهجور عادة فلا يتعلق به كما لا يتعلق بالحقيقة في مسائل اكل النخلة والدقيق
والشرب من البير لا يقال فينبغي ان يصح الاقرار ولا يصح الانكار اصلا لانا نقول
انما صح من جهة دخوله في عموم المجاز وانما المهجور هو الانكار بالنسبة محقا كان المدعي
او غير محق لا يقال الواجب عند تعذر الحقيقة العدول الى اقرب المجازات كالبحث
والمدافعة لا الى ابعدها كالاقرار لانا نقول المدافعة هي عين الخصومة وكذا البحث
اذا اريد به المجادلة وان اريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو عين
الجواب والخصومة لم يجعل مجازا عن الاقرار الذي هو ضدها بل عما دلت عليه القرينة
كما هو الواجب في المجازات **قوله** واما اذا كانت عطف هذا البحث على ما سبق من اشتراط
القرينة في المجاز ليس ان تعارف المجاز هل يكون قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عند
اطلاق اللفظ ام لا فنقول ان الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا
والا فان لم يصر المجاز متعارفا اي غالبا في التعامل عند بعض المشايخ وفي التفاهم عند
البعض فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان صار متعارفا فعنده العبرة بالحقيقة لان الاصل لا يترك
الا لضرورة وعندهما العبرة بالمجاز لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور
فيترك ضرورة وجوابه ان غلبة استعمال المجاز لا يجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا ترجح
بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال في حد التعارض وهذا مشعر بترجيح المجاز المتعارف
عندهما سواء كان متناولا للحقيقة او لا وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما
يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه كما في مسئلة اكل الحنطة حيث قالوا ان هذا
الاختلاف مبني على اختلافهم في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية في الحكم كان
حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة اولى وعنده لما كانت في التكلم كان جعل الكلام عاملا في

Copyright © King Saud University

معناه الحقيقي اولى قوله او معروفة النسب فهذا الاصغر بدل لان تعذر الحقيقة فيها اظهر
والاقعد الاصغر المجهول النسب ايضا لا يثبت التحريم الا انه اذا اصر على ذلك فرق بينهما كذا في
الاسرار والمبسوط قوله بخلاف العتق كان الاب ذكره عقيب بيان تعذر المجاز ايضا والحاصل
ان موجب الشرع تعذر ثبوت عتق قاطع للملك كاثبات العتق ولهذا انقطع عن الكفارة وثبت الولاء
لا عتق مناف للملك ولهذا يصح شرى ابنه فاثبات العتق القاطع للملك متصور منه وثابت
في وسعه فيحمل هذا ابني للاكبر والاصغر سنا منه مجازا عن ذلك واما التحريم الثابت بهذه يعني
اعني التحريم الذي من لوازم البنتية فهو مناف لملك النكاح فالزوج لا يملكه لانه اذ ليس له سبيل
محل الحل وانما على التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل من
منافاته فلا يصح استعارته له والحاصل ان التحريم الذي في وسعه لا يصلح اللفظ له والذي
يصلح اللفظ له ليس في وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ فان قيل فاللازم لقولنا
رايت اسدا هو شجاعة السبع فكيف صح جعله مجازا عن الرجل الشجاع قلنا الشجاعة فيهما معنى
واحد يصح للمتكلم الاخبار بهذا الكلام عن رؤيته من اتصف به بخلاف التحريم على ما بينا قوله
واعلم ان الاستدلال المذكور انما هو على ما اورده المصنف من تقرير فخر الاسلام لا على عبارته
في كتابه المشهور لانه قال وفي الاصغر سنا منه تعذرت الحقيقة مطلقا لانه يستحق
من استيقن سهامنه وفي حق المقر تعذر ايضا في حكم التحريم لان التحريم بهذا الكلام لو صح معناه
مناف للملك فلم يصح حقا من حقوق الملك ولذلك لا نعمل بالمجاز وهو التحريم في الفصلين
فتعذر لهذا العذر الذي بيناه اي بيناه يعني ان الحقيقة في المعروفة النسب اما ان يجعل
بانه مطلقا اي بالنسبة الى جميع الناس ليس النسب من المقر وثبت من غيره وهو باطل لان
النسب مشتهر من الغير ولانا نتيقن اقراره في ابطال حق الغير واما ان يجعل بانه بالنسبة
الى المقر وحده ليظهر الاثر في حق التحريم لكونه لازما للمدلول الحقيقي وهو ايضا باطل لانه لا
صحة لمعنى هذا الكلام ولا ثبوت لموجبه بناء على اشتهارها بالنسب فلا يثبت مدلوله الحقيقي
ليثبت اللازم بتبعيته وعلى تقدير صحة معنى الكلام وثبوت موجبه فالتحريم اللازم له مناف
لملك النكاح فتعذر اثباته من الزوج وهذا معنى قوله لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح
معناه مناف للملك فليس في بيان تعذر الحقيقة في حق المقر فقط ما اورده المصنف
من التردد في الصحيح وايضا لم يجعل دليل تعذر التحريم بطريق الالتزام هو منافاته للملك

اسدا



اسدا بل اشار الى ان دليل تعذره عدم ثبوت المدلول الحقيقي وعلى تقدير ثبوته لا يثبت التحريم
ايضا للمنافاة فتبين تعذر التحريم بطريق الالتزام على ابلغ وجه واكده وقع للمصنف ذلك لانه
ذهل عن قوله لو صح معناه وخرج من قوله وفي حق المقر تعذر ايضا في حكم التحريم فسما اخر
مقابلا للحكم التحريم وقد سكت عنه فخر الاسلام احترازا عن التردد في الصحيح لا يقال
قوله ايضا مشعر بذلك اي بتعذره في حكم التحريم ايضا كما تعذر في حكم اثبات النسب لانا نقول
بل معناه انه في حق المقر وحده متعذر ايضا كما تعذر مطلقا قوله والفرق بين ان فهم
اللازم من اللفظ الموضوع للملزوم قد يكون من حيث انه تمام المراد فيكون اللفظ مجازا كما
اذا استعمل لفظ الاسد في الشجاع وقد يكون من حيث انه لازم للمراد فيكون اللفظ حقيقة
كما اذا اطلق لفظ الاسد على السبع وفهم الشجاع بتبعيته على انه مدلول التزامي فمثل هذه
بنتي اذا اريد به انها محرمة على كان ثبوت الحرمة مدلولا مجازيا وان اريد به ثبوت البنتية
كان ثبوت الحرمة مدلولا التزاميا وهذا مشير الى ان اللفظ اذا استعمل في جزء المعنى او لازمه
مجازا مدلوله مطابقة لا تضمنا لانه اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع من حيث هو كذلك
وانما يتحقق التضمن والالتزام اذا استعمل اللفظ في المعنى الحقيقي وفهم الجزء واللازم في ضمن
ذلك وتبعيته فان قيل هذه ايضا دلالة على تمام ما وضع له بالنوع فليس يتم للدلالة من
حيث هو كذلك ليتحقق فهم الجزء واللازم في ضمن الكل والملزوم سواء ثبت الوضع النوعي
او لم يثبت بخلاف فهمهما على انهما تمام المراد كما في المجاز فانه يتوقف على الوضع النوعي وجواز
استعمال لفظ الكل في الجزء والملزوم في اللازم هذا هو اختيار المصنف والاكثرون على ان
دلالة المجاز على معناه تضمن او التزام لا مطابقة قوله اعلم ان المجاز اورد البيانيون
في نوع الاستعارة تمثيلا وتوضيحا قوله فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا فابلغ
العذب بالركيك وانما يقابله الوحشي الذي ينفر الطبع عنه الا انه لا مشاحة في
الاصطلاح لكن الاسم التفصيل في قوله ولفظ المجاز يكون اعذب منع بعضهم وجود العذوبة
في اللفظ الركيك الحقيقي كالخنفقيق فحاول ان يحمل من قبيل قولهم الشتاء ابرد من الصيف
والعسل احلى من الخل قوله واصناف البديع اي المحسنات البديعية من المقابلة
والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فانه ربما يتاتى بالمجاز ولا يتاتى بالحقيقة
ويدخل فيها السجع ايضا وقد اورده بالذكر قوله او مطابقة تمام المراد هذا ويلطف الكلام

ايضًا من الداعي المعنوي والعطف على اختصاص لعطه لابيا في ذلك ذكر في المفتاح ان علم البيان هو معرفة ايراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام لتمام المراد وفسروه بان المراد هو اداء المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتمام المراد ايراده بتراكيب مختلفة الدلالة عليه وضوحا وخفاء ولا خفاء في انه لا يمكن بالدلالات الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساويها في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح والخفاء فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتاديه المعنى بالعبارات المختلفة في الوضوح والخفاء نعدل عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك فعلى هذا لا حاجة الى اثبات كون بعض المجازات اوضح دلالة من الحقيقة كما التزمه المصنف وبينه بانه اذا كان المعنى الحقيقي للفظ محسوسا مشهورا كالشمس والنور والمعنى المجازي معقولا كالحجة والعلم كان المجاز اوضح دلالة على المطلوب من الحقيقة على ان فيه بحثا وهو انه ان اراد بالمعنى ما يقصد باللفظ حقيقة او مجازا كالحجة او العلم مثلا فلا خفاء في ان دلالة اللفظ الموضوع له عليه اوضح عند العلم بالوضع من دلالة لفظ الشمس والنور ولو مع القرينة وان اراد المعنى الجامع المشترك بين المستعار منه والمستعار له مثلا فليس لفظ المستعار منه حقيقة فيه ولا لفظ المستعار له وهو في المستعار منه اوضح واشهر فلا معنى للاستبعاد بكون دلالة المجاز عليه اوضح ولا حاجة في اثباته الى كون المستعار منه محسوسا والمستعار له معقولا

قوله فصل قد سبق ان الاستعارة في الافعال والصفات المشتقة تسمى تبعية لانها تجري اولا في المصدر ثم تتبعه في الفعل وما يشتق منه مثلا تقدر في نطقت الحال او الحال ناطقة بكذا تشبيه دلالة الحال بنطق الناطق فيستعار النطق للدلالة ثم يوخذ منه نطقت بمعنى دلت وناطقة بمعنى دالة وغير ذلك واستدلوا على ذلك بان كلا من المشبه والمشبه به يجب ان يكون موصوفا بوجه الشبه والصالح للموصوفية هو الحقائق دون الافعال والصفات المشتقة منها ولنا فيه كلام يطلب من شرح التلخيص فعقد هذا الفصل لبيان ان الاستعارة التبعية لا تخص الافعال والصفات بل تجري في الحروف ايضا فتعتبر التشبيه اولا في متعلق معنى الحروف وتجري فيه الاستعارة ثم تتبعه ذلك في الحرف نفسه والمراد بمتعلق معنى الحروف ما يعبر به عند تفسير معاني الحروف

حيث

حيث يقال من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية وفي للظرفية واللام للتعليل الى غير ذلك فهذه ليست معانيها والا لكانت اسماء لا حروفا وانما هي متعلقات معانيها بمعنى ان معاني تلك الحروف راجعة الى هذه بنوع استلزام كذا في المفتاح مثال ذلك قوله تعالى فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب شبه ترتب العداوة على الالتقاط وترتب الموت على الولادة بترتب العلة الغائية للفعل عليه ثم استعمل في المشبه اللام الموضوعة للدلالة على ترتب العلة الغائية التي هي المشبه به فجرت الاستعارة اولا في العلية والغرضية وتبعها في اللام وصارت اللام بواسطة استعارتها لما يشبه العلية بمنزلة الاسد المستعار لما يشبه الهيكل المخصوص وهذا واضح الا ان المصنف اعتبر زيادة تدقيق وهو ان التعليل يستعار اولا للتعقيب لكونه لازما للتعليل فيراد بالتعليل التعقيب اعم من ان يكون تعقيب المعلول للعلة او غيره ثم بواسطة ذلك يستعار لام التعليل للتعقيب كما يستعار لفظة الاسد للشجاع اعم من ان يكون سبعا او انسانا ويقع على تعقيب غير المعلول للعلة كتعقيب الموت للولادة بناء على انه تعقيب كما يقع اسد على زيد بناء على كونه شجاعا فيكون تعقيب الموت للولادة مشبها بتعقيب المعلول لعلته وهذا معنى قوله جعل كان الولادة علة للموت اي جعل الموت كان الولادة علة له ويكون استعمال اللام في تعقيب الموت للولادة بمنزلة استعمال اسم المشبه به في المشبه ولما كان ههنا اعتراض ظاهر وهو ان ما بعد اللام يكون علة لا معلولا والعلة تكون متقدمة لا متعقبة فلا معنى لاستعارة التعليل واستعمال اللام فيه اجاب بان هذا مبني على ان اللام يدخل على العلة الغائية التي هي الغرض من الفعل الذي يتعلق به اللام والعلة الغائية وان كانت بماهيتها علة لعلية العلة الفاعلية ومتقدمة عليها في الذهن لكنها معلول في الخارج للعلة الفاعلية متاخرة عنها بحسب الوجود كالجلوس على السرير مثلا يتصور اولا فيصير علة لاقدام النجار على ايجاد السرير لكنه في الخارج يكون متاخرا عنه محتاجا اليه فيكون ما بعد اللام معلولا بحسب الخارج متعقبا في الوجود للفعل المعلل به فيصح استعمالها في تعقيب غير المعلول للعلة بطريق الاستعارة فقوله وهو اعم من ان يكون تعقيب العلة المعلول ان كان المعلول مرفوعا فظاهر وان كان منصوبا فمعناه تعقيب العلة الغائية فعلها المعلل بها يقال عقبته اي جئت على عقبه ولا يخفى ان ما ذكره المصنف

Copyright © King Saud University

ذلك فلا حاجة اليه لان معنى التعليل هو بيان العلية لا بيان المعلولية فاللام انما تدل
على ان مجرورها علة سواء كان معلولا باعتبار كما في ضربته للتأديب او لا كما في قعدت
عن الحرب للجبن واذا كان معلولا باعتبار فدخول اللام عليه انما هي من جهة عليته لا من
جهة معلوليته وكونه علة غائية كاف في اعتبار الترتب على الفعل من غير اعتبار كونه معلولا
لا يقال العلة من حيث هي علة لا تقتضي الترتب عليها وانما تقتضيه المعلولية فيجب ان يكون
مراد القوم ان ترتب المعلول الذي هو غرض استعير لترتب ما ليس بمعلول وغرض
فيكون الاستعارة في المعلولية لا في العلية لانا نقول لا نسلم ذلك في العلل الغائية قوله
وهي في اسماء الاجناس اراد باسم الجنس ما ليس بصفة فيكون اخص مما هو مصطلح النحاة
قوله وههنا نذكر حروفا فقد جرت العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف والظروف
عقيب بحث الحقيقة والمجاز لاشتداد الحاجة اليها من جهة توقف شطر من مسائل
الفقه عليها وكثيرا ما سمي الجميع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف في البناء
وعدم الاستقلال والاول اوجه لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز او اطلاقا
للحروف على مطلق الكلمة والظاهر ان المصنف اراد بالحروف حقيقتها ولذا سماها
حروف المعاني ثم ذكر بعد ذلك الاسماء لا على انها من الحروف وسميت حروف ان ح
المعاني بناء على وضعها للمعاني تمييزا لها من حروف المباني التي يبنى الكلمة عليها وقد يكون
منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهي من حروف المعاني والا
حروف المباني قوله الواو لمطلق العطف اي جمع الامرين وتشريكهما في الثبوت
مثل زيد قائم وعمرو او في حكم نحو قام زيد وعمرو او في ذات نحو قام وقعد زيد
ولا يدل على المعية والمقارنة اي الاجتماع في الزمان كما نقل عن مالك ونسب الى ابي
يوسف ومحمد رحمهما الله ولا على الترتيب اي تأخر ما بعدها عما قبلها في الزمان كما نقل
عن الشافعي رحمه الله ونسب الى ابي حنيفة رضي الله عنه واستدل على ذلك بوجوه
الاول النقل عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو علي انه مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه في مواضع
من كتابه الثاني استقراء موارد استعمالها فانا نجدها مستعملة في مواضع لا يصح فيها الترتيب
او المقارنة والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون
ذلك معدولا عن الاصل وذلك مثل تشارك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد والمال بين

زيد

زيد وعمرو وتساوى زيد وعمرو ونحو ذلك وجاءني زيد وعمرو قبله او بعده الثالث انهم ذكروا ان الواو
في الاسمين المختلفين بمنزلة الالف في الاسمين المتحدين فكما لا دلالة لمثل جاءني رجلان
على مقارنة او ترتيب اجماعا فكذا جاءني رجل وامرأة الرابع ان قولهم لا تأكل السمك وتشرب
اللبن معناه النهي عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد اكل السمك جاز وتحقيقه ان نصب تشرب
باضمار ان ليكون في معنى مصدر معطوف على مصدر مأخوذ من مضمون الجملة السابقة اي لا يكن
منك اكل السمك وشرب اللبن فلو كان الواو للترتيب لما صح في هذا المقام كما لا يصح الفاء وثم
لافادتهما النهي عن الشرب بعد الاكل لا متقدما ولا مقارنا ولا يخفى ان هذا الاستدلال لا
ينفي المقارنة الا ان المقصود الاهم نفي الترتيب قوله ولهذا لا يجب الترتيب في
الوضوء يحتمل ان يكون تمثيلا للتعليل اي لا يجب الترتيب في غسل اعضاء الوضوء بناء على تعاطفها
بالواو لما سبق من انها لا توجب الترتيب وان يكون تعليل السلب اي لما ثبت ان الواو لمطلق
العطف من غير ترتيب لا يجب الترتيب في الوضوء لئلا يلزم الزيادة على الكتاب من غير دليل
لا يقال قوله فاغسلوا وجوهكم دليل عليه لان الفاء للوصل والتعقيب فيجب
ان يكون غسل الوجه عقيب ارادة القيام الى الصلاة مقدما على غسل سائر الاعضاء
ويحصل بها الترتيب لعدم القائل بالفصل وهو انه يجب تقديم من غير ترتيب في
البواقي لانا نقول المذكور بعد الفاء هو غسل الاعضاء ولا يقتضي الا كونه عقيب
القيام الى الصلاة وذلك حاصل على تقدير عدم رعاية الترتيب فيما بينها لا يقال
لكل عضو غسل على حدة فيجب ان يعقب فاغسلوا وجوهكم واغسلوا ايديكم ويحصل يلزم
ان يعقب القيام الى الصلاة بغسل الوجه خاصة لانا نقول تعدد الافعال
بحسب المحال لا يوجب ان يتعدد في الكلام متعدد فقيل قولنا غسلت الاعضاء وضربت
القوم ويدل اجماعهم على ان قوله وايديكم من عطف المفرد دون الجملة ولهذا لو قال
للعبد اذا دخلت السوق فاشتر لحما وخبزا لا يفهم منه تقديم اشتراء اللحم ولا يعد بتقديم
الخبز عاصيا قوله واما في السعي استدل على كون الواو للترتيب بقوله تعالى ان الصفا
والمروة من شعائر الله فقال الصحابة رضي الله عنهم بايهما نبدأ فقال النبي صلى الله عليه وسلم ابدأوا بما
بدأ الله تعالى به فهم النبي صلى الله عليه وسلم منه الترتيب فامرهم به والجواب انا لا نسلم
ان ثبوت وجوب الترتيب بالآية وفهم النبي صلى الله عليه وسلم ذلك منها بل ثبت لنا ذلك بالحديث

الا ان في قولهم الا ان بين الاسمين المتحدين تسامحا

الوجه

لا يقال يلزم تقديم الغسل على المسح [illegible] الترتيب في الكل لعدم القائل بالفصل [illegible]

Copyright © King Saud University

المذكور وللنبي صلى الله عليه وسلم بما لاح له من وحي غير متلو وذلك لان الحكم في الاية هو
كونهما من شعائر الله وهذا لا يحتمل الترتيب اذ لا معنى لتقدم احدهما على الاخر في ذلك
فان قلت من اين ثبت وجوب السعي قلت من قوله عليه السلم اسعوا فان الله تعالى
كتب عليكم السعي وقد يقال لان قوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما في معنى فعليه ان يطوف
الا انه ذكر بطريق نفي الجناح لان الناس كانوا يتحرجون عن الطواف بهما لما كان عليهما في الجاهلية
من صنمين كانوا يعبدونهما **قوله** وزعم البعض لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار
فانت طالق وطالق وطالق يقع الواحدة عند ابي حنيفة والثلث عندهما فزعم البعض ان هذا
مبني على ان الواو عنده للترتيب فتبين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل كما لو ذكر بالفاء
او ثم وعندهما للمقارنة فيقع الثلث دفعة كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ورد
ذلك بالمنع والنقض والحل اما المنع فلانه لا يلزم من ثبوت المقارنة او الترتيب في موارد
استعمال الواو كونه مستفادا من الواو ولان المطلق لا يتحقق في الخارج الا مقيدا
واما النقض فلانها لو كانت للترتيب عنده وللمقارنة عندهما لما اتفقوا على وقوع الواحدة
في انت طالق وطالق وطالق منجزا والثلث في مثل انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار بتاخير
الشرط واما الحل فهو ان الاختلاف المذكور مبني على ان تعلق الاخرية بالشرط عنده على
سبيل التعاقب لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها
فيحصل بها التعلق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة الى
الاولى فيكون تعلق الثانية بعد تعلق الاولى والثالثة بعدهما واذا كان تعلق الاخرية
بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط
كالمنجز عند وجود الشرط وفي المنجز تبين بالاولى فلا يصادف الثانية والثالثة المحل
وهذا بمنزلة الجواهر المنظومة في سلك عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت به بخلاف
ما اذا اخر الشرط فان الكل يتعلق بالشرط بلا واسطة وبخلاف ما اذا قدم الاخرية
فان الكل يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان في اخر الكلام ما يغير اوله يتوقف الاول
على الاخر فلا يكون فيه تعاقب في التعلق حتى يلزم التعاقب في الوقوع وعندهما يقع الكل
دفعة لان زمان الوقوع هو زمان وجود الشرط والتفريق انما هو في ازمنة التعليق
لا في ازمنة التطليق لان الترتيب انما هو في التكلم لا في صيرورة اللفظ تطليقا وتحقيقه

ان عطف



ان عطف الناقصة على الكاملة يوجب تقديرها في الكاملة تكميلا للناقصة حتى لو قال هذه طالق
ثلثا وهذه يجب تثليث طلاق الثانية ايضا بخلاف هذه طالق ثلثا وهذه طالق وفي الكاملة
الشرط مذكور فيجب تقديره في كل من الاخريين فيصير بمنزلة ما اذا قال لغير المدخول بها
ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ثلث مرات فعند الدخول يقع
الثلث فكذا ههنا لان المقدر كالملفوظ بخلاف ما اذا ذكره بالفاء او ثم او قال ان دخلت
الدار فانت طالق ثلثا واحدة بعد واحدة فانه صرح في تفريق ازمنة الوقوع ويقرب من ذلك
ما يقال ان هذا الكلام ليس بطلاق للحال بل له عرضية ان يصير طلاقا عند وجود الشرط
فلا يتصل وصف الترتيب في الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف فكانت العبرة لحال
الوقوع اجتماعا وافتراقا لا لحال التعلق وليس ههنا ما يوجب تفريق ازمنة الوقوع
بخلاف الفاء وثم واعلم ان تاخير وجه قولهما مع عدم الجواب عنه لا يخلو عن ميل الى ترجيحه
على ما اشير اليه في الاسرار **قوله** وان عدم الاخرية يصلح ان يكون جوابا عما يتوهم من كون الواو للمقارنة
عندهما استدلالا بهذه المسئلة وان يكون من تتمة كلام ابي حنيفة وقال له ليس باخير الاخرية
وبعدها يجب بقصد الاول الافتراق والثاني الاجتماع **قوله** بغير اذن مولاهما اذ لو كان باذنه
بعد نكاحهما ولا يبطل بالاعتاق **قوله** فجعلناه للترتيب حيث جعلنا الاعتاق بالواو
بمنزلة الاعتاق متعاقبا **قوله** لا حاجة الى التقييد به اي بقوله بغير اذن الزوج في
غرضنا هذا وانما قيد به فخر الاسلام لانه جعل الحكم توقف النكاح على رضا كل من المولى
والزوج ولا يخفى انه انما يصح اذا كان بدون رضاهما جميعا **قوله** ولا يجوز ان يتولى الفضولي
الواحد طرفي النكاح فيه خلاف ابي يوسف وقيل الخلاف فيما اذا تكلم الفضولي بكلام واحد اما
اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه جاز اتفاقا وتوقف **قوله** بطلا اي نكاح هذه
ونكاح هذه **قوله** فجعلناه للقران حيث جعلنا العطف بالواو بمنزلة الجمع بلفظ واحد
لا بمنزلة الاجازة متفرقا فان قلت هذا دليل على جعل الواو لمطلق الجمع لا للمقارنة
اذ لا دلالة في مثل جاءني الرجلان على المقارنة قلت نعم الا ان في الاستثناء ثبت الحكم
لهما معا حتى لو قال اعتقهما عتقا معا **قوله** سوى ذلك اي لا وارث له سوى ذلك الابن ولا مال
له سوى ذلك الاعبد اذ لو كان له وارث اخر لم يتحقق الحكم الا في نصيب ذلك الابن ويجب
السعاية ولو كان له مال اخر يخرج الاعبد من الثلث يعتق الكل كما لو لم يكن في مرض الموت

Copyright © King Saud University

وقيد بتساوي قيم العبد حتى لو كان قيمة الاول اكثر مثلا لم يعتق كله لانه لا يخرج من الثلث قوله لم
تبق الثانية محلا للتوقف اي لم يبق محلا لتوقف النكاح بل يبطل توقف نكاح الثانية عقيب
عتق الاولى لحصول الفراغ عن التكلم باعتاق الثانية ثم لم يصح التدارك باعتاقها لفوات المحل وانما
قال للتوقف لانها بقيت محلا لان ينكح بعد التصير ورتها حرة قوله ولا يعتق من الاول الا بعضه
الحاصل ان عند ابي حنيفة يعتق الاول الى الرق لانه يحب عليه السعاية والمستسعى مكاتب
والمكاتب عبد ما بقي عليه درهم وعندهما يتغير من براءة الى شغل لانه يدور الكلام عتق
مجانا لانه يخرج من الثلث وبعد اعتاق الآخرين لم يبق له الا بالثلث ووجبت السعاية
في بقية قيمته ثم التغيير انما يتوقف اذا كان متصلا فلذا لا يثبت فيما اذا وقع الاعتاق اما اذا كان
متفرقا متراخيا مع سكوت قوله وقد يدخل بين الجمل الجمل المتعاطفة بالواو وان
وقعت في موضع خبر المبتدا او جزاء الشرط ونحو ذلك فالواو يفيد الجمع بينهما في ذلك
التعلق والا فالواو يفيد الجمع بينهما في حصول مضمونها اذ بدون الواو يحتمل الرجوع عن الاول
والاضراب واما الزيادة على ذلك من اعتبار بعض قيود الاولى في الثانية او بالعكس فمفوضة
الى القرائن والواو لا يوجبها ولا يدل عليها قوله وانما يجب هي اذا افتقر الاخر الى الاول
هذا حكم في مطلق العطف بالواو لا في عطف الجمل خاصة للقطع بان مثل انت طالق وطالق ليس
عطف المفرد ولا حاجة الى تقدير المبتدا في الثاني قوله لا يقدر مثله لانه خلاف
الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة قوله او يقدر مثله عطف على قوله بعينه لا على
قوله لا يقدر مثله على ما ذكره المصنف يعرف بالتامل ولا يخفى عليك ان تقدير المثل في
نحو جاءني زيد وعمرو مما لا حاجة اليه لان المجيء المستفاد من جاء معنى كلي يتعلق بالمتعددات
ولهذا اجمعوا على انه من عطف المفردات دون الجمل وقد عرفت ذلك في مسئلة ترتيب الوضوء
قوله لانها انما لم تكن عبادة محضة لكونها احد اركان الدين ولان المزكي يجعل المال خالصا
لله تعالى ثم يصرفه الى الفقير ليكون كفاية من الله ولا بد في العبادة المحضة من نية وعزيمة
ممن عليه الادا او ممن يقوم مقامه عنه باختياره وهذا مفقود في الصبي فلا يكون من اهل العبادات نيابة
المحضة وقد يقال انه لو لم يكن اهلا لها لما صح ايمانه وصلوته وصيامه فالاولى ان يقال انه اهل
لها لكن لزوم الضرر يمنع العبادة عليه واحترز بالعبادة المحضة عن صدقة الفطر والعشر لزوم ضرر
والخراج لما فيه من معنى المؤنة قوله يمكن ادا الولي عنه يعني عدم لزوم العبادات عليه انما هو لعجزه

عن الادا

عن الادا بطريق الاولى ولا عجز عن ادا الماليات لانها تتادى بالنائب والجواب انه لا بد في الانابة من اختيار
كامل شرعا ليحصل معنى الابتلا وهذا لا يوجد في الصبي قوله فدليل المشاركة في الجزاء اي فيما هو
جزاء القذف وحد له وهو الجلد فان قلت انما يتم ذلك لو كان عدم قبول الشهادة صالحا
لكونه جزاء للقذف وحدا له قلت الامر كذلك فان الانسان ربما لم يرد كلامه وعدم قبول
شهادته فوق ما يتالم بالضرب وهذا امر مناسب لان الله ما الحق المقذوف من العار بسبب الزنا
ثم انه حد في اللسان الذي منه صدر جريمة القذف كقطع اليد في السرقة الا انه ضم اليه الايلام
الحسي لكمال الزجر وعمومه جميع الناس فان منهم من لا ينزجر بالايلام باطنا قوله ولا تقبلوا
لهم شهادة من قبيل الم نشرح لك صدرك وهو ابلغ من لا تقبلوا شهادتهم واوقع في النفس لما فيه
من الابهام ثم التفسير قوله ودليل عدم المشاركة قائم في اولئك هم الفاسقون لكونها
جملة خبرية غير مخاطب بها الائمة بدليل افراد الكاف في اولئك فيجب ان يكون عطفا
على الجملة الاسمية اعني قوله والذين يرمون الى اخره وفيه بحث اما اولا فلان عطف الخبرية على
الانشائية وبالعكس شائع عند اختلاف الاغراض واما ثانيا فلان افراد كاف الخطاب
المتصل باسم الاشارة جائز في خطاب الجماعة كقوله تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذلك على
ان التحقيق ان الذين يرمون ليس بمبتدا بل منصوب بفعل محذوف على ما هو المختار اي اجلدوا
الذين يرمون فهو ايضا جملة فعلية انشائية مخاطب بها الائمة فالمانع المذكور قائم ههنا
مع زيادة العدول عن الاقرب الى الابعد ولو سلم ان الذين مبتدا فلا بد في الانشائية الواقعة
موقع الخبر من تاويل وصرفها عن الانشائية كما هو راي الاكثر وحينئذ يصح ان يعطف
عليها قوله واولئك هم الفاسقون قوله وثمرة هذا تاتي من ان قوله الا الذين
استثنا من اولئك هم الفاسقون ومن غيره وان القاذف هل يقبل شهادته بعد التوبة
ام لا قوله وقد يدخل على المعلول هي بالحقيقة جواب شرط محذوف اي اذا كان كذلك
فاذهب فان قلت لا شك في ان العلية والمعلولية في وجود السقي والارواء في
مفهوميهما والعلة يجب ان يكون مغايرا للمعلول متقدمة عليه في الوجود فكيف يتصور
اتحادهما في الوجود قلت تسامح في ذلك نظرا الى انه لم يتحقق من الفاعل الا فعل واحد
والا فالسقي يحصل بمجرد وضع الماء على فيه او صبه في حلقه والارواء لا يحصل الا بعد شربه
بقدر الري ولهذا صح ان يقال سقاه فما ارواه واما نحو قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال رب

Copyright © King Saud University

ويا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا فذهب صاحب الكشاف الحاذق في معنى الإرادة أي
أردنا الندا وأردت جدالنا فحققوا التعقيب وبعضهم إلى أن مرتبة المفسر أن يكون بعد المفسر
ومرتبة المعلول بعد العلة فاستعيرت الفا لمجرد التعقيب والتأخر في الرتبة **قوله** لم يجز
ولد والده يعني أن الولد ليس بخروجه الحقيقية هو بالإعتاق فيصير سببا لحرية الحكمية
لأن الرق موت حكمي والفا ههنا لمجرد التعقيب بالمعلولية لا بالزمان فيها لا شتراء يحصل
الملك وبالملك يحصل العتق لأن وضع الشرا لإثبات الملك والإعتاق والإزالة فلا يكون
حكما للشرا إلا أنه يصح إضافة العتق إلى الشرا لكونه موجبا لموجب العتق **قوله** فهو
حر مع الفا نفس القبول كأنه قال قبلت هو حر إذ الإعتاق لا يترتب على الإيجاب
إلا بعد ثبوت القبول بخلاف هو حر فإنه يحتمل أن يكون ردا للإيجاب بثبوت الحرية قبله ولذا
الإذن بالقطع دون الفا إذن مطلق ومع الفا مقيد بالشرط أي إذا كان كافيا فاقطعه
**قوله** وقد يدخل على العلل دخول الفا على الجمل الواردة بعد الأوامر والنواهي
مستفيض في كلام العرب على معنى كون ما بعدها سببا لما قبلها ولما كان الفا للتعقيب
والسبب متقدما لا متعقبا أوّله المصنف بتحقق التعقيب باعتبار بعد الفا عليه باعتبار — على المسبب
معلول باعتبار ودخول الفا عليه باعتبار المعلولية لا باعتبار العلية وذلك أن المعلول
الذي هو الحكم السابق على الفا كالإبشار مثلا علة غائية للعلة التي دخلت عليه الفا
كالإخبار بأن الغوث لكونه مقصودا منها فيكون ملكا للعلة التي دخلت عليها الفا
معلولا بالنظر إلى تلك العلة الغائية وأنت خبير بأن ليس الإبشار علة غائية لإتيان
الغوث ولا الأمر بالتزود لكون خير الزاد التقوى ولا الأمر بالعبادة لكون العبادة
حقا لله تعالى في مثل اعبد ربك فالعبادة حق له ولا الأمر بتركه لذهاب دولته إلى غير ذلك
وإنما هو علة غائية للإخبار بذلك وأيضا العلة الغائية إنما تكون علة لعلية العلة لا للعلة
نفسها فكيف يكون ما دخلت عليه الفا معلولا والأقرب ما ذكره القوم من أنها إنما يدخل
على العلل باعتبار أنها باقية ومتراخية عن ابتداء الحكم فإن الغوث باق بعد الإبشار **قوله**
أدّ إلى الفا فأنت حر يعتق في الحال بخلاف أدّ إلى الفا وأنت حر فإن الواو للحال فيفيد ثبوت
الحرية مقارنا لمضمون العامل وهو التأدية الألف وهذا معنى كون الحال قيدا للعامل أي
يكون حصول مضمون العامل مقارنا لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول
مضمونه



مضمونه سابقا على حصول مضمون العامل للقطع بأنه لا دلالة لقولنا أتيني وأنت راكب
على كونه راكبا حالة الإتيان وقد توهم بعضهم أنه يجب تقدم مضمون الحال على العامل
لكونها قيدا له وشرطا وحينئذ يلزم الحرية قبل الأدا فأجاب بأنه من باب القلب
أي كن حرا وأنت مؤدّ إلى الفا وهي حال مقدرة أي أدّ إلى الفا مقدرا الحرية في حالة
الأدا والجملة الحالية قائمة مقام جواب الأمر أي أدّ إلى الفا تصر حرا والحال وصف
والوصف لا يتقدم الموصوف فالحرية متأخرة عن الأدا **قوله** يقع الأولى في الحال
لأنه وإن وجد في آخر الكلام ما يغير الأول من شرط التغيير الاتصال ليكون كلاهما واحدا
متوقف أوله على آخره وإذا اعتبر التراخي في الحكم صار كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن الآخر
**قوله** كأنه قال إن دخلت الدار فأنت طالق وسكت ثم قال وأنت طالق فإن قلت
لما جعل بمنزلة السكوت فلا وجه لتقدير الواو ولما جعل هذا في حكم المنقطع عما قبله فلا وجه
لإثبات الشركة فيما تم به الأول أعني المبتدأ مضمرا كأنه قال طالق من غير عاطف ولا مبتدأ
محذوف لا يتعلق به شيء قلت لم يتضمن معنى الجمع والتراخي وإذا قام السكوت
مقام التراخي بقي الجمع وهو معنى الواو ويثبت الاتصال صورة كاف في صحة العطف
وإثبات المشاركة في المبتدأ بخلاف التعلق بالشرط فإنه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى
حتى لو قال إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق وطالق لا يتعلق الثاني والثالث
**قوله** وإنما جعل أبو حنيفة التعليل المذكور بخصوص الإنشاء وما ذكره غيره من أنها لمطلق
التراخي فيصرف إلى الكامل وهو في اللفظ والحكم جميعا وأيضا دخلت كلمة التراخي على اللفظ
فيظهر أثرها فيه أيضا بعم الخبر والإنشاء **قوله** كان المتكلم متراخيا بتقدير أجوبة
عن ذلك بأنها إن لم تتصل حقيقة فلنفسه يجعل منفصلا ولا صحة للعطف مع الانفصال
**قوله** بل للإعراض عما قبله أي جعله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لإثباته أو نفيه
وإذا انضم إليه لا صار نصا في نفي الأول نحو جاءني زيد لا بل عمرو وكذا ذكره المحققون وعلى هذا لا
يكون معنى التدارك أن الكلام الأول باطل وغلط بل إن الإخبار به ما كان ينبغي أن يقع وبعضهم
على أن معنى الإعراض هو الرجوع عن الأول وإبطاله وإثبات الثاني تداركا لما وقع أولا من
الغلط وبالجملة وقوعها في كلام الله تعالى يكون للأخذ في كلام آخر من غير رجوع وإبطال
ولهذا قال زفر في ولكونها للإعراض يلزمه ثلاثة آلاف لأنه لا يملك إبطال الأول

Copyright King Saud University

والرجوع عنه على ما هو مقتضى بل حتى لو لم يكن بل للاعراض بل لتعيين صدر الكلام لم يلزمه الثلثه
ويتوقف اول الكلام على اخره فلزوم الثلاثه تفريع على انها للاعراض لا للتغيير وجوابه
ان الاقرار اخبار فيحتمل التدارك الا ان التدارك في الاعداد يراد به نفي العدد دون اقراره اولا
لا نفي اصله فكانه قال لا بل له على الف ليس معه غيره ثم تدارك ذلك الانفراد وابطله
وقال بل معه ذلك الا الف الاخر وذلك بحكم العرف كما يقال سني ستون بل سبعون
يراد زياده العشره فقط بخلاف ما اذا اختلف جنس المال مثل على الف درهم بل الف ثوب
حيث يلزمه الجميع قوله بخلاف الواو يعني اذا كان العطف على الجزاء بالواو وتعلق الثاني بالشرط
المذكور بعينه من غير تقدير مثله لكن بواسطه الاول حتى يكون الوقوع عند الشرط على الترتيب فلا تطلق الثلاث
فلا تبقى المحل بواسطه وقوع الاول والثالث واذا كان العطف بكلمة بل يتعلق الثاني بشرط
مقدر مماثل للمذكور حتى يكون بمنزلة التصريح بتكرير الشرط مثل ان دخلت فانت طالق واحده
ان دخلت فانت طالق ثنتين فيقع الثلاث بالدخول مره واحده وفيه نظر اذ لا دليل
على وجوب تقدير الشرط وامتناع تعلقه بالشرط المذكور بعينه قال فخر الاسلام انه
لما كان لابطال الاول واقامه الثاني مقامه كان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطه
لكن شرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول وفي وسعه افراد الثاني بالشرط
ليتصل به بغير واسطه كانه قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فصار كالحلف
بيمينين لكنا نقول لا نسلم ان اتصاله بذلك الشرط موقوف على ابطال الاول وعلل
بعضهم بان ذلك بحسب اللغه وهو ممنوع لا بد له من نقل عن ايمه اللغه كيف وقد
اجمعوا على ان ليس عطف على واحد عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل له فضلا
عن تقدير الشرط ولم يفرق بين ما يحتمل الرجوع وما لا يحتمله لا يقال انه قصد ابطال
الاول فكيف يجعل الثاني معلقا بما قصد ابطاله لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف
عليه كالواحده لا نفس الشرط والتعليق قوله لكن للاستدراك اي التدارك
وفسره المحققون برفع التوهم الناشي من الكلام السابق مثل ما جاني زيد لكن عمرو اذا توهم
المخاطب عدم مجي عمرو ايضا بناء على مخالطه وملابسه بينهما وفي المفتاح انه يقال لمن توهم
ان زيدا جاء دون عمرو ما الجملة وضعها للاستدراك ومغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا
عطفت بها مفرد فهو لا يحتمل النفي فيجب ان يكون ما قبلها منفيا ليحصل المغايرة واذا عطفت

فلا تبقى المحل

ورده صاحب التوضيح بانه اذا فعل الواضع لم يتعلق الا بعين هذا الشرط ولا انفصاله عنه فكلامه لا يقرر شكله





بها جملة فهي يحتمل الاثبات فيكون ما قبلها منفيا ويحتمل النفي فيكون ما قبلها مثبتا فلا بد من اختلاف
الكلامين سواء كان المنفي هو الاول والاثبات الثاني ولا يخفى ان المراد اختلاف الكلامين نفيا واثباتا من
جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظا نحو جاني زيد لكن عمرو لم يجي او لا نحو سافر زيد لكن عمرو
حاضر قوله وهي بخلاف بل ذكر النحاة انها في عطف الجمل يطرح بل اي في الوقوع بعد النفي
والايجاب كما انها في عطف المفردات تختص لا حيث تختص لا بما بعد الايجاب ولكن بما بعد
النفي وكان مظنه ان يتوهم انها في عطف الجمل مثل بل في الاعراض فنفى ذلك التوهم بمعنى بل
اعراض عن الاول كانه ليس بمذكور والحكم هو الثاني فقط حتى لا يكون في العطف بيل الا خبار واحد
وليس في لكن اعراض عن الاول بل الحكمان متحققان وفيه اخباران احدهما نفي والاخر اثبات وقد يقال
ان موجب بل وضعا نفي الاول واثبات الثاني حتى ان جاني زيد بل عمرو في انتفى مجي زيد وهو معنى
الاعراض عن الاول ابطاله والحكم بنقيضه لا جعله في حكم المسكوت عنه قوله لكن العمرة
في كتبنا لا اصل لكنه لعمرو فغيره الى العاطف ولم يغير في المسئله الثانيه تنبيها على انه لا فرق في هذا
بين العاطفة وغيرها والنفي اعني قوله ما كان لي قط يحتمل امرين احدهما تكذيب المقر ورد اقراره
وهو الظاهر من الكلام لانه خرج جوابا للاقرار والثاني ان لا يكون ردا بل يكون بلا حجة انه
صار قابلا للعبد مقرا به لعمرو فيكون النفي مجازا كما اذا قال له على الف درهم وديعة والمصنف
عدل عن ذلك لانه لما صرح بعدم ملكيته له في زمان من الازمنه لم يصح منه التحويل ولا
قرينه على ما ذكروا من المجاز بل الاحتمال هو انه وان كان في يد زيد زمانا واشتهر انه
ملكه لكن لم يكن ملكا له قط بل لعمرو فيصير قوله لكن لعمرو بيان تغيير لما هو الظاهر من الكلام
فيصح موصولا حتى يثبت النفي عن زيد والاثبات لعمرو معا لا مترتبا لان النفي حينئذ
يصير ردا للاقرار ولا يثبت ملكيه عمرو بمجرد الاخبار قوله وعلى هذا قالوا اي اذا
ادعى بكر دارا في يد عمرو انها له وجحد عمرو فاقام بينه فقضى القاضي بالدار له ثم قال بكر
ما كانت لي قط لكنها لزيد بكلام متصل فصدقه زيد في الاقرار وكذبه في انه لم يكن له قط
وهذا معنى قوله فقال زيد باع بكر الدار مني او وهبها لي بعد القضاء ففي هذه الصورة
قالوا الدار لزيد وعلى بكر المقضي له قيمه الدار لعمرو المقضي عليه لانه لما وصل الاستدراك
بالنفي وهو سابق تغيير له فكانه تكلم بهما معا فيثبت موجبهما معا اعني نفي الملك عن نفسه وثبوت
الملك لزيد وانما احتيج الى اثباتهما معا لانه لو حكم بالنفي اولا ينتقض القضاء ويصير الملك لعمرو

المقضي عليه فالاستدراك يكون اقرارا على الغير واخبارا بان ملكه لغيره فلا يصح فالحاصل
ان مقارنة الكلام من تثبت موقوفا اول الكلام على اخره بنا على وجود المغير حتى كانها جملة واحدة
فلا يفصل بعضها من البعض في حق الحكم وحينئذ لا حاجة الى ما يقال من ان النفي هنا للتاكيد
الاثبات عرفا فيكون له حكم المؤكد لا حكم نفسه فكانه اقر وسكت اوانه في حكم المتاخر
لان التاكيد متاخر عن المؤكد وان المقر قصد تصحيح اقراره وذلك بالتقديم والتاخير فيحمل عليه
احترازا عن الالغا وانما قيدنا بما اذا كذبه في النفي لانه لو صدقه فيه ايضا ترد الدار الى
عمرو المقضي عليه لانهما قد تواضعا على بطلان الدعوى والبينة والحكم قوله ثم تكذيب
الشهود اشارة الى الدليل على وجوب قيمة الدار لعمرو المقضي عليه على بكر المقضي له وذلك
لان قوله ما كانت قط نفي للملك عنه في جميع الازمنة الماضية فيشمل ما قبل القضا ويلزم
من هذا النفي تكذيب شهوده المستلزم لاثبات الدار ملكا لعمرو المقضي عليه لكن بعد ثبوت
الملك لزيد لان اثبات الملك لعمرو لازم لنفي الملك عن نفسه وهو متاخر عن ثبوت الملك
لزيد على ما سبق ولازم الشي متاخر عنه وعامعه فيكون قوله ما كانت قط مستلزما لامرين
احدهما ابطال الاقرار لزيد وهو الاقرار على الغير فلا يسمع والثاني ابطال شهادة الشهود
وهو اقرار على نفسه فيسمع ويتقوم حجة عليه حتى يسلم الدار ملكا لعمرو وقد ملكها بالاثبات
لزيد فيضمن قيمتها قوله ثم ان اتسق اي انتظم وارتبط والمراد هنا ان يصلح ما بعد لكن
تداركا لما قبلها مثل ما جاني زيد لكن عمرو وزيد قام لكن عمرو قاعد وما اكرمت زيدا لكن
اهنته بخلاف ما جاني زيد لكن ركب الامير وزيد قايم لكن عمرو ليس بكاتب وبالجملة يكون المذكور
بعد لكن مما يكون الكلام السابق بحيث يتوهم منه المخاطب عكسه او يكون فيه تدارك لما فات
من مضمون الكلام السابق والاتساق هو الاصل حتى يحمل عليه الكلام ما امكن كما في قوله لا لكن غصب
حيث حمل على وقوع الخطا في السبب ونفي القرض واثبات الغصب واتسق الكلام بخلاف ما اذا قال
لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمايتين لانه نفي اجازة النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته بماية او
بمايتين وانما يكون متسقا لو قال لا اجيزه بماية ولكن اجيزه بمايتين ليكون التدارك في قدر
المهر لا في اصل النكاح قوله او لاحد الشيين فان كانا مفردين يفيد ثبوت الحكم لاحدهما
وان كانا جملتين يفيد حصول مضمون احديهما وقد ذهب كثير من ائمة النحو والاصول
الى انها في الخبر للشك يعني ان المتكلم شاك لا يعلم احد الشيين على التعيين [illegible] وضع الكلام



للابهام فلا يوضع للشك وانما يحصل الشك من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار يحتمل احد
الشيين وقد يكون الشك المتكلم فيه بان يعلم ان الحال احدهما ولا يعلمه بعينه وقد يكون للتشكيك
السامع بعرض له في ذلك وقد يكون لمجرد ابهام واظهار نصفة مثل وانا او اياكم لعلى هدى
او في ضلال مبين وبالجملة الاخبار بالمبهم لا يخلو عن غرض الا ان المتبادر منه الى الفهم هو الشك
فمن هاهنا ذهب البعض الى ان او للشك والتحقيق انه لا نزاع لاحد في ان المتبادر الى الذهن منه
عند الاطلاق وما ذكروه من ان وضع الكلام للابهام على تقدير تمامه انما يدل على ان او لم يوضع
للتشكيك والا فالشك ايضا معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك في تعيين
احد الامرين بخلاف الانشا فانه لا يحتمل الشك والتشكيك لانه اثبات الكلام ابتدا فاو في الامر
للتخيير او الاباحة او التسوية او نحو ذلك مما يناسب المقام فالتخيير كما في قوله تعالى فكفارته
اطعام عشرة مساكين الاية فانه بمعنى الامر اي فليكفر باحد هذه الامور والمشهور في
الفرق بين التخيير والاباحة انه يمتنع في التخيير الجمع ولا يمتنع في الاباحة لكن الفرق هاهنا
هو انه لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد وفي التخيير يجب وحينئذ ان كان الاصل فيه الحظر
وثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبدي هذا او ذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار
على الواحد لانه المامور وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر الواحد كما في خصال
الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة قوله
انشا شرعا لانه لم يتحقق اثبات الحرية بغير هذا اللفظ ولو كان خبرا لكان كذبا فيجب
ان يجعل الحرية ثابتة قبل هذا الكلام بطريق الاقتضا تصحيحا للدلالة اللغوية وهذا
معنى كونه انشا شرعا وعرفا اخبارا حقيقة ولغة قوله ويكون هذا انشا لان
الايجاب الاول انشا وانما نزل في مبهم لا في معين فلا يمكن اثباته في غيره ما اوجبه والعتق
انما يتحقق في المعين بالبيان فيكون في حكم الانشا قوله انهما تصرف صح حتى لو باعه احد
الوكيلين صح ولم يكن للاخر بعد ذلك ان يبيع وان عاد الى ملك الموكل قوله ولهذا ذكر الاجزية
مقابلة لانواع الجناية والجزا انما يزداد بازدياد الجناية وينقص بنقصانها وجزاء
سيئة سيئة مثلها فيبعد مقابلة اغلظ الجناية باخف الجزا وبالعكس ولا يجوز العمل بالتخيير
الظاهر من الاية فوزعت الجملة المذكورة في معرض الجزا على انواع الجناية المتفاوتة المعلومة
عادة حسبما يقتضيه المناسبة على انه روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم

Copyright © King Saud University

وادع ابا برزة على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحابه
الطريق فنزل جبريل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال
قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان
منه في الشرك وفي رواية عطية عنه ومن اخاف الطريق ولم يأخذ المال ولم يقتل نفي والمعنى
ان كل جماعة قطعوا الطريق ووقع فيهم احد هذه الانواع اجرى على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك النوع
وليس المعنى ان كل فرد من الجماعة يجرى عليه جزاء ما صدر عنه فان قلت قطع الطريق
على المستأمن لا يوجب الحد فكيف يحد بقطع الطريق على قوم يريدون الاسلام قلت
معناه يريدون تعلم احكام الاسلام على انهم اسلموا ولو سلم فمن دخل دار الاسلام ليسلم فهو بمنزلة
الذمي فيحد قاطع الطريق عليه وقوله من قتل واخذ المال صلب حمله ابو حنيفة على اختصاص
الصلب بهذه الحالة لا يجوز في غيرها لا على اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل
اثبت فيه للامام الخيار بين اربعة امور القطع ثم القتل والقطع ثم الصلب والقتل فقط والصلب
لان هذه الجناية تحتمل الاتحاد من حيث انها قطع الطريق فيقتل او يصلب والتعدد من حيث انه وجد
سبب القطع وسبب القتل فيلزمه حكم السببين وقد امر النبي صلى الله عليه وسلم في العرنيين بقطع ايديهم وارجلهم
وامر بتركهم في الحرة حتى ماتوا وقد تعارضت الروايات في حديث ابن عباس رضي الله عنه ففي بعض
الروايات ان من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وصلب فسقط الاحتجاج به
وعندهما يتعين الصلب عملا بظاهر الحديث **قوله** ولهذا اي ولكون او لاحد الشيئين
قال ابو يوسف ومحمد فيمن قال لهذا حر او هذا مشيرا الى عبده ودابته ان كلامه باطل اي لغو
لا يثبت به شيء لانه وضع او لاحد الشيئين اعم من كل منهما على التعيين والاعم يحتمل صدقه على
الاخص والواحد الاعم الذي يصدق على العبد والدابة غير صالح للعتق وانما يصلح له الواحد
المعين الذي هو العبد وفيه بحث لان محل العتق انما هو ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على ص
على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام انه لو نوى
العبد خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط انه يتعين بالنية وقال ابو حنيفة لما تعذر
العمل بالحقيقة اعني الواحد الاعم عدل الى المجاز وهو الواحد المعين اولى من الغاء الكلام
وابطاله والمعين من محتملاته كما اذا قال ذلك في عبد بين له فانه يجبر على التعيين بخلاف
ما اذا قال في عبده وعبد غيره فانه لا يتعين عتق عبده لان عبد الغير ايضا محل لايجاب العتق

لكنه

لكنه موقوف على اجازة المالك **قوله** ولو قال لعبيده الثلثة هذا حر او هذا وهذا عطفا للثاني باو وللثالث
بالواو يعتق الثالث في الحال ويخير في الاولين يعتق ايهما شاء لان سوق الكلام لايجاب العتق
في احد الاولين وتشريك الثالث فيما سيق له الكلام فصار بمنزلة احدهما حر وهذا فالمعطوف عليه
هو المأخوذ من صدر الكلام لا احد المذكورين بالتعيين وقيل انه لا يعتق احدهم في الحال ويكون له الخيار
بين الاول والاخيرين لان الثالث عطف على ما قبله والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية فكأنه
قال هذا حر او هذان حران كما اذا حلف لا يكلم هذا او هذا وهذا فانه يحنث بالاول او بالاخيرين
جميعا لا بالثاني وحده او الثالث وحده فقال المصنف هذا يحتمل الا ان ما ذكرنا ارجح لوجهين
تفرد بهما والاول مأخوذ من كلام الامام السرخسي حيث قال الخبر المذكور في الكلام
حر وهو لا يصلح خبرا للاثنين اذ يقال للواحد حر وللاثنين حران ولا وجه لاثبات خبر اخر
لان العطف للاشتراك في الخبر المذكور لا لاثبات خبر اخر مثله لا لاثبات خبر اخر مخالف
له لفظا وهذا بخلاف مسئلة اليمين لان الخبر يصلح للاثنين يقال لا اكلم هذا ولا اكلم هذين
هذا كلامه ولما لم يصلح ما ذكره سببا للامتناع لان المقدر قد يغاير المذكور لفظا كما في قولك
هند جالسة وزيد وقول الشاعر نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والرأي
مختلف جعله المصنف سببا للاولوية والرجحان ولا يخفى ان الوجه الاول لا يجري في
مثل اعتقت هذا او هذا وهذا ومقتضى كلام الامام السرخسي ان يكون التخيير بين الاول
والاخيرين بمنزلة اعتقت هذا او هذين كما في مسئلة اليمين واما على الوجه الثاني فوجه الترجيح
الثاني فهو بمنزلة اعتقت احدهما وهذا كما في هذا حر او هذا وهذا ولقائل ان يقول على
الوجه الاول لا نسلم ان التقدير هذا حر او هذان حران بل هذا حر او هذا حر وهذا حر
وهو جيد بكون المقدر مثل الملفوظ واما لزوم ما ذكر لو كان ذكر الثاني والثالث
بلفظ التثنية لا يقال يلزم كثرة الحذف لانا نقول يشترك الالتزام اذ التقدير فيما هو
المختار هذا حر وهذا حر وهذا حر تكميلا للجمل الناقصة بقدر المثل لان الحرية الثابتة
محل يعتبر به الاخر كما مر في جاء زيد وعمرو ولو سلم فمعارض بالقرب وبكون المعطوف عليه
مذكورا صريحا وعلى الوجه الثاني لا نسلم ان قوله وهذا تغيير لما قبله قوله لان الواو بمغير ان
للتشريك فيقتضي وجود الاول قلنا لا ينافي التغيير مطلقا بل يوجبه فانه اذا لم يكن هذا
التشريك كان له ان يختار الثاني وحده وبعد تشريك الثالث مع الثاني بعطفه عليه ليس له ذلك بل

Copyright © King Saud University

يجب اعتبار الاول وحده او الاخيرين جميعا واذا كان معتبرا يتوقف اول الكلام على اخره ولم
يتحرر به احد الاولين **قوله** واذا استعمل او في النفي جاز ان يراد بها نفي كل واحد
من المعطوف عليه والمعطوف لان او لاحد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور
الا بانتفاء المجموع فقوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا معناه لا تطع احدا منهما وهو نكرة في
سياق النفي فتعم وكذا ما جاءني زيد او عمرو فان قلت لفظ احد قد يكون اسما للعدد المخصوص بمعنى
الواحد وهمزته حينئذ منقلبة عن الواو وجمعه آحاد وقد يكون اسما لمن يصلح ان يخاطب يستوي
فيه المذكر والمؤنث والمثنى والمجموع وهمزته اصلية وهو في معنى العموم ولا يستعمل في الايجاب
اصلا كذا ذكره ائمة اللغة فقولهم او لاحد الشيئين وان مثل اضرب زيدا او عمرا في معنى
اضرب احدهما لا يجوز ان يحمل على الثاني وهو ظاهر بل على الاول وهو مضاف فلا يكون نكرة ولا
يعم في النفي قلت هو مع الاضافة مبهم غير معين قال ابن يعيش في احد من الابهام
ما ليس في واحد تقول كان احدهما او احدهم والمراد واحد غير معين وهذا مشكل بمسألة الايلاء
وهي انه لو قال والله لا اقرب هذه او هذه اربعة اشهر كان موليا منهما جميعا ولو قال
لا اقرب احدكما كان موليا من واحدة لا منهما جميعا والقياس عدم الفرق الا ان كلمة احد
خاصة صيغة ومعنى ولا تعم بشيء من دلائل العموم فلذا يوقعها في موضع النفي بخلاف كلمة
او فانها قد تفيد العموم بوقوعها في موضع الاباحة فالاولى ان يفسر او باحد منكرا غير مضاف
كما ذكره المصنف الا انه لا يصح في الايجاب على ما صرح به ائمة اللغة **قوله** فان قال
اشارة الى الرد على من زعم ان او في الاية بمعنى الواو وتنبيه على الجواب عن مسألة اليمين فانه لما عطف
الثاني على الاول باو والثالث على الثاني بالواو صار في معنى لا اكلم هذا او هذين فيحنث
بالاول او بمجموع الاخيرين لا بالثاني او الثالث وحده فان او في النفي لشمول العدم والواو
لعدم الشمول وانما تعين العطف على الثاني دون الاول ترجيحا للقرب مع استوائهما
في قصد النفي بخلاف مسألة الاعتاق فان المقصود هو احدهما لا بعينه والعطف على المقصود
بالحكم هو الراجح **قوله** الا ان يدل الدليل اعلم ان او اذا استعملت في النفي فهو لنفي
احد الامرين فيفيد شمول العدم عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة حالية او مقالية
على انه لانتفاء التعيين حينئذ يفيد عدم الشمول كما ذكر جار الله في قوله تعالى يوم لا ينفع
نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا انه يدل على عدم الفرق بين النفس

الكافرة

٨١

الكافرة اذا آمنت عند ظهور اشراط الساعة وبين النفس التي آمنت من قبل ولم تكسب
خيرا يعني ان مجرد الايمان بدون العمل لا ينفع ولا يحمله على عموم النفي بمعنى انه لا ينفع الايمان
حينئذ للنفس التي لم تقدم الايمان ولا كسبت الخير في الايمان لانه اذا نفى الايمان كان
نفي كسب الخير في الايمان تكرارا فيجب حمله على نفي العموم اي النفس التي لم تجمع بين الايمان
والعمل الصالح واذا استعملت الواو في النفي فهو لعدم الشمول لانها للجمع ونفي الجمع يجوز
ان يكون بنفي واحد الا ان يدل قرينة حالية او مقالية على انها لشمول النفي وسلب الحكم
عن كل واحد كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم وكما اذا اتى بلا الزائدة المؤكدة
للنفي مثل ما جاءني زيد ولا عمرو فالضابط انه اذا قامت القرينة في الواو على شمول العدم
فذاك والا فهو لعدم الشمول واو بالعكس وما ذكره المصنف من انه ان كان للاجتماع
تاثير في المنع فلعدم الشمول والا فلشمول العدم ليس بمطرد فانه اذا حلف لا اكلم هذا
وهذا فهو لنفي المجموع مع انه لا تاثير للاجتماع في المنع ومثله اكثر من ان يحصى **قوله**
وقد يكون للاباحة لا خفاء في ان مثل قولنا افعل هذا او ذاك يستعمل تارة في طلب احد
الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة وتارة في طلبه مع امتناع الجمع ويسمى تخييرا والاباحة
والتخيير قد يضافان الى صيغة الامر وقد يضافان الى كلمة او والتحقيق ان او لاحد
الامرين وجواز الجمع او امتناعه انما هو بحسب محل الكلام ودلالة القرائن ولهذا قالوا
انها في الخبر للشك والمصنف فسر التخيير بمنع الجمع والاباحة بمنع الخلو فان قيل
قد لا يمتنع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة وكما اذا حلف ليدخلن هذه الدار او هذه
فانه لو دخلهما لم يحنث وقد لا يمتنع الخلو في الاباحة كما في جالس الحسن او ابن سيرين اذا
لم يكن الامر للوجوب وكما اذا حلف لا يكلم الا زيدا او عمرا فانه لو لم يكلم واحدا منهما لم يحنث
قلت ما ذكر مختص بصورة الامر ومعناه منع الجمع او الخلو في الاتيان بالمامور به
امر الاباحة وان جالسهما جميعا كانت مجالسة كل منهما اتيانا بالمامور به بخلاف ما اذا جمع
بين خصال الكفارة فان الاتيان بالمامور به انما يكون في واحدة منها وجواز غيرها انما هو بحكم
الاباحة الاصلية حتى لو لم يكن لم يجز كما اذا قال بع هذا العبد او ذاك وطلق هذه الزوجة
او تلك **قوله** وقد تستعار او لحتى اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع
منصوب بل فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد او نحو لالزمنك

Copyright © King Saud University

او نعطي حتى ليس المراد ثبوت احد الفعلين بل ثبوت الاول ممتدا الى غاية هي وقت اعطا الحق كما اذا قال
لا الزمنك حتى تعطيني حقي او تقضيني فصار او مستعارا لحتى والمناسبة ان او لاحد المذكورين وتعيين كل منهما باختيار
الحنث قاطع لاحتمال الاخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل وهذا معنى قوله لان احدهما
اي احد المذكورين من المعطوف باو والمعطوف عليه يرتفع بوجود الاخر كما ان المغيا يرتفع بالغاية
وينقطع عندها ولهذا ذهب النحاة الى ان او هذه بمعنى الى لان الفعل الاول ممتد الى وقوع
الثاني او الا لان الفعل الاول ممتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع الفعل الثاني فعنده
ينقطع امتداده وقد مثل لذلك بقوله تعالى ليس لك من الامر شي او يتوب عليهم اي ليس لك من
الامر في عذابهم او استصلاحهم شي حتى يقع توبتهم او تعذيبهم وذهب الاكثر
الى انه عطف على ما سبق وليس لك من الامر شي اعتراض والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم
فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم او يعذبهم فلو قال والله لا ادخل هذه الدار او
ادخل تلك بالنصب كان او بمعنى حتى اذ ليس قبله مضارع منصوب يعطف عليه فيجب
امتداد عدم دخول الدار الاولى الى دخول الثانية حتى لو دخلها اولا حنث ولو دخل الثانية
اولا بر في يمينه لانتها المحلوف عليه كما قال والله لا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس
وانما قال ان تعذر العطف من جهة ان الاول منفي ليس بمستقيم اذ لا امتناع في عطف
المثبت على المنفي وبالعكس حتى لو قال او ادخل تلك بالرفع كان عطفا الا انه يحتمل ان يكون عطفا
على الفعل مع حرف النفي حتى يكون المحلوف عليه احد الامرين عدم دخول الاولى او دخول
الثانية فلو دخل الاولى ولم يدخل الثانية حنث والا فلا ويحتمل ان يكون عطفا على الفعل
نفسه حتى يكون الفعلان في سياق النفي ويلزم شمول العدم لوقوع او في النفي فيحنث
بدخول احدى الدارين ايهما كانت كما اذا حلف لا يكلم زيدا او عمرا وبهذا يظهر ان او في
قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النسا ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة عاطفة
مفيدة للعموم اعدم الجناح مقيد بانتفا الامرين اي المجامعة وتقدير المهر حتى لو وجد
احدهما كان الجناح اي التبعة بايجاب المهر فيكون تفرضوا مجزوما عطفا على تمسوهن ولا
حاجة الى ما ذهب اليه صاحب الكشاف من انه منصوب باضمار ان على معنى الا ان تفرضوا
او حتى تفرضوا اي اذا لم توجد المجامعة وعدم الجناح ممتد الى تقدير المهر قوله
حتى للغاية اي للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سوا كان جزا منه كما في اكلت

ثول

السمكه

السمكه حتى راسها او غير جز كما في قوله حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق فالاكثر على ان ما بعدها
داخل فيما قبلها وقد يكون عاطفة فيتبع ما بعدها ما قبلها في الاعراب وقد يكون ابتدائية
يقع ما بعدها جملة فعلية او اسمية مذكور خبرها او محذوف بقرينة الكلام السابق وفي الكل
معنى الغاية وفي العاطفة يجب ان يكون المعطوف جزا من المعطوف عليه افضلها او ادونها
فلا يجوز جاني الرجال حتى هند وان يكون الحكم مما ينقضي شيا فشيا حتى ينتهي الى المعطوف
لكن بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب الوجود نفسه اذ قد يجوز ان يتعلق الحكم بالمعطوف اولا كما في
قولك مات كل اب لي حتى ادم او في الوسط كما في قولك مات الناس حتى الانبيا ولا يتعين العاطفة
الا في صورة النصب مثل اكلت السمكة حتى راسها بالنصب والاصل هي الجارة لان العاطفة
لا يخرج عن معنى الغاية نظرا الى ان المعطوف يجب ان يكون جزا من المعطوف عليه وهذا
الحكم بعينه حتى من حيث كونها غاية لا من حيث كونها عاطفة بل الاصل في العطف
المغايرة والمباينة كما في جاء زيد وعمرو ويمتنع جا حتى عمرو بالعطف كما يمتنع بالجر ذكره من
يعتمد قوله فان ذكر الخبر جوابه محذوف اي فبها ونعمت والمعنى مرحبا بالقضية
ونعمت القضية وهذا معنى لطيف يجري في جميع موارد هذه الكلمة قوله وان
دخلت الافعال حتى الداخلة على الافعال قد يكون للغاية وقد يكون لمجرد السببية والمجازاة
وقد يكون للعطف المحض اي التشريك من غير اعتبار غاية وسببية والاول هو الاصل
فيحمل عليه ما امكن وذلك بان يكون ما قبلها محتملا للامتداد وضرب المدة وما بعدها
صالحا لانتهاء ذلك الامر الممتد اليه وانقطاعه عنده كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية فان
القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له وكقوله تعالى حتى تستانسوا
اي تستاذنوا فان المنع من دخول بيت الغير يحتمل الامتداد والاستيذان يصلح منتهى له وجعلت
حتى هذه داخلة في الفعل نظرا الى ظاهر اللفظ وصورة الكلام والا فالفعل منصوب
باضمار ان فهي داخلة حقيقة على الاسم والا اي وان لم يحتمل الصدر الامتداد والاخر الانتها
اليه فان صلح الصدر ان يكون سببا للثاني اي للفعل الواقع بعد حتى يكون حتى بمعنى كي مفيدة
للسببية والمجازاة لان جزا الشي ومسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا
نحو اسلمت كي ادخل الجنة فانه ان اريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد
الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له بل الاسلام حينئذ اكثر واقوى وبهذا يظهر

العطف يحتمل فيه الكل والافضل نكرة فيه
صح
لا الاحج مع توحيد
لافادة تنقيص التعلق
فيه تنبها فيها الى الغاية
صح

حتى او حتى
الجنة اي
ص

Copyright © King Saud University

فساد ما قيل في المناسبة بين الغاية والسببية ان الفعل الذي هو السبب ينتهي بوجود الجزاء
والمسبب كما ينتهي بوجود الغاية على انه لو صح لكان حتى للغاية حقيقة حيث احتمل الصدر اعني
السبب الامتداد والآخر اعني المسبب الانتهاء اليه قوله والا اي وان لم يكن يصلح الصدر سببا
للثاني فحتى للعطف المحض من غير دلالة على غاية او مجازاة فاذا وقعت حتى في المحلوف عليه
ففي الغاية يتوقف البر على وجود الغاية ليتحقق اسناد الفعل الى الغاية وفي السببية لا يتوقف
عليه بل يحصل بمجرد الفعل ليتحقق الفعل الذي هو سبب وان لم يترتب عليه المسبب وفي
العطف يشترط وجود الفعلين ليتحقق التشريك ولنوضح ذلك في الفروع فلو قال
عبدي حر ان لم اضربك حتى تصيح فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال
وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو اقلع عن الضرب قبل الصياح عتق عبده لعدم تحقق
الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبدي حر ان لم آتك حتى تغديني فهي للسببية دون
الغاية لان آخر الكلام اعني التغدية لا يصلح لانتهاء الاتيان اليه بل هو داع الى الاتيان والمراد
بصلوحه للانتهاء اليه ان يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية يصلح لانتهاء
الصدر اليه وانقطاعه به كالصياح للضرب وقد يقال ان الصدر اعني الاتيان لا يحتمل
الامتداد وضرب المدة وما ذكره المصنف اقرب فبالجملة مجموع احتمال الصدر الامتداد
والآخر الانتهاء اليه منتف والاتيان يصلح سببا للتغدية لانه احسان بدني يصلح سببا
للاحسان المالي والتغدية صالحة للمجازاة عن الاحسان ولا يخفى عليك ان الامتداد وعدمه
قد يعتبر في النفي كما في قوله تعالى حتى يستأنسوا فانه جعل غاية لعدم الدخول وقد يعتبر في نفس
الفعل حتى يكون النفي مسلطا على الفعل المغيا بالغاية كما في هذه الامثلة فان اليمين هنا
للحمل دون المنع والتعويل على القرائن ولو قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك فهي للعطف
المحض لتعذر الغاية والسببية اما الغاية فلما مر واما السببية والمجازاة فلان فعل
الشخص لا يصلح جزاء لفعله اذ المجازاة هي المكافاة ولا معنى لمكافاة نفسه وفيه بحث
لان المذكور سابقا هو ان حتى عند تعذر الغاية يكون بمعنى كي وهي تفيد سببية الاول
للثاني من غير لزوم مجازاة ومكافاة من شخص آخر مثل اسلمت كي ادخل الجنة وحتى ادخل
الجنة على لفظ المبني للفاعل من الدخول ولا امتناع في كون بعض افعال الشخص سببا
للبعض مفضيا اليه كالاتيان الى التغدي فاذا كان حتى للعطف المحض فقيل بمعنى الواو

فلا يفيد



فلا يفيد الترتيب وظاهر كلام فخر الاسلام واليه ذهب المصنف انها بمعنى الفاء للمناسبة
الظاهرة بين التعقيب والغاية فلو اتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والا
فلا حتى لو لم يات او اتى ولم يتغد او اتى وتغدى متراخيا حنث والمذكور في نسخ الزيادات
وشروحها ان الحكم كذلك ان نوى الفور والاتصال والا فهي للترتيب سواء كان مع التراخي
او بدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر وانما يحنث لو لم يحصل منه التغدي
بعد الاتيان متصلا او متراخيا في جميع العمر ان اطلق الكلام في الوقت الذي ذكر وفيه
مثل ان لم اتك اليوم حتى اتغدى وقال فخر الاسلام اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد غير
متراخ فقد بر واورد عليه انه اذا لم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا
بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ وجوابه ان المراد ثم تغدى من بعد ذلك غير متراخ
عن الاتيان بان اتاه ثانيا فتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ والاشكال انما نشأ
من حمل التراخي على التراخي عن الاتيان الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه وحينئذ لا حاجة
الى ما يقال ان المسألة موضوعة في الموقت اي ان لم اتك اليوم والمعنى غير متراخ عن اليوم
الا ان لفظ اليوم سقط عن قلم الناسخ واعلم ان قولهم حتى اتغدى باثبات الالف ليس بمستقيم
والصواب حتى اتغد بالجزم مثل فاتغد لانه عطف على المجزوم ليكون حتى بمعنى حكم النفي على
الفعلين جميعا لا على مجموع الفعل وحرف النفي حتى لا يدخل في خبر النفي لفساد المعنى
وبطلان الحكم **قوله** بل استعيرت لمعنى لا يوجد حتى في كلام العرب يستعمله للعطف
من غير اعتبار الغاية بل صرحوا بامتناع مثل جاء زيد حتى عمرو ولكن الفقهاء استعاروها
بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولكونها للتعقيب بشرط الغاية
فاستعمل المعتمد في المطلوب ولا حاجة في ايراد المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن يؤخذ
عنه اللغة فكفى بقوله سماعا ولفظ فخر الاسلام صريح في انها استعيرت لمعنى الفاء
وقال صاحب الكشف بان المراد حرف يدل على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقا
لما ذكر في الزيادات وانما لم يجعل مستعارا لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ما ذهب
اليه الامام العتابي لان الترتيب انسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاصل بالمجاز
الانسب انسب ولا يخفى ان الاستعارة بمعنى الفاء اعني التعقيب من غير تراخ انسب
بعين هذا الدليل اذ الغاية لانها اخر عن المغيا **قوله** الباء للالصاق وهو تعليق

Copyright © King Saud University

الشيء بالشيء واتصاله به مثل مررت بزيد الصقت مروري بمكان يلابسه زيد وللاستعانة اي
طلب المعونة بشيء على شيء مثل بالقلم كتبت وبتوفيق الله حججت وقد يقال انها راجعة الى
الالصاق بمعنى الصقت الكتابة بالقلم فلكونها للاستعانة تدخل على الوسائل اذ بها يستعان
على المقاصد كالاثمان في البيوع فان المقصود الاصلي من البيع هو الانتفاع بالمملوك وذلك
في المبيع والثمن وسيلة اليه لانه في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة
التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الالات وفرع فخر الاسلام دخولها في الاثمان على كونها
للالصاق ووجهه ان المقصود في الالصاق هو الملصق والملصق به تبع بمنزلة الالة فيدخل
الباء على الاثمان التي هي بمنزلة الالات فلو قال بعت هذا العبد بكر من الحنطة يكون بيعا
والكر ثمنا يثبت في الذمة حالا ولو قال بعت كرا من الحنطة بهذا العبد يكون سلما ويصير
العبد راس المال والكر مسلما فيه حتى يشترط التاجيل وقبض راس المال في المجلس ونحو ذلك
ولا يجري الاستبدال في الكر قبل القبض بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز التصرف
في الكر قبل القبض بالاستبدال كما في سائر الاثمان قوله لا يخرج الا باذني الاثمان
معناه الا خروجا ملصقا باذني وهو استثناء مفرغ فيجب ان يقدر له مستثنى منه
عام مناسب له في جنسه وصفته فيكون المعنى لا يخرج خروجا الا خروجا باذني
والنكرة في سياق النفي تعم فاذا اخرج منها بعض بقي ما عداه على حكم النفي فيكون هذا من
قبيل لا اكل الا ان المحذوف في حكم المذكور لا من قبيل لا اكل اذ المستثنى من الاكل
المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز نية تخصيصه الا ترى انه لو قال لا ابيت
الا يوم الجمعة ولا اسافر الا راكبا يفيد عموم الازمنة والاحوال مع الاتفاق على ان قولنا
لا ابيت بدون الاستثناء لا يفيد العموم في الازمان والاحوال وظهر ان ما ذكر في
الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي فيعم ليس كما ينبغي
قوله والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة لان الغاية قصر لامتداد المغيا
وبيان لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه واتصال منهما
اخراج لبعض ما يتناوله الصدر قوله فلا يحنث بالسكت لقائل ان يقول
هنالك وجه ثالث يقتضي وجوب الاذن لكل خروج وهو ان يكون على حذف الباء اي الا
بان اذن فيصير بمنزلة الا باذني وحذف حرف الجر مع ان وان شائع ليس وعند تعارض

الوجهين



الوجهين يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض واشار في المبسوط الى الجواب بان قولنا الا خروجا
ملصقا باذني فانه محتمل لا يعرف له استعمال واما جواز الاذن في دخول في قوله تعالى
لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهي قوله
ان ذلكم كان يؤذي النبي قوله قالوا ان دخلت في آلة المسح المسح هو اللمس بباطن الكف
فاليد آلة والممسوح محل الفعل والمعتبر في الالة قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيه
الاستيعاب فاذا دخلت الباء في المحل صار شبيها بالالة فلا يشترط استيعابه ايضا لان
المقصود حينئذ الصاق الفعل واثبات وصف الالصاق في الفعل فيصير الفعل مقصودا
لاثبات صفة الالصاق والمحل وسيلة اليه فيكتفى فيه بقدر ما يحصل به المقصود اعني
الصاق الفعل بالراس وذلك حاصل ببعض الراس فيكون التبعيض مستفادا من هذا
لا من الوضع في اللغة على ما نسب الى الشافعي رحمه الله ولهذا قال جار الله ان المعنى الصقوا
المسح بالراس وهذا شامل للاستيعاب وغيره وقد ظهر ان المراد البعض فالشافعي اعتبر
اقل ما يطلق عليه اسم المسح اذ لا دليل على الزيادة ولا اجمال في الاية وذهب ابو حنيفة
الى انه ليس بمراد لحصوله في ضمن غسل الوجه مع عدم تادي الفرض به اتفاقا بل المراد بعض
مقدر فصار مجملا بينه النبي صلى الله عليه وسلم بمسحه بالناصية وهو الربع واجاب الشافعي بان
عدم تادي الفرض بما حصل في ضمن غسل الوجه مبني على فوات الترتيب وهو واجب
فصار الخلاف مبنيا على الخلاف في اشتراط الترتيب واما وجوب استيعاب الوجه
واليد في التيمم مع دخول الباء فقد ثبت بالسنة المشهورة يكفيك ضربتان ضربة للوجه
وضربة للذراعين وبان التيمم خلف عن الوضوء وفيه الاستيعاب الا انه نصف بترك
مسح الراس وغسل الرجلين تخفيفا قوله وتستعمل للشرط يعني قد تستعمل على
معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها كقوله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن اي
بشرط عدم الاشراك ولا خفاء في انها صلة للمبايعة يقال بايعناه على كذا وكونها للشرط
بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانها في اصل الوضع للالزام والجزاء لازم للشرط قوله
في المعاوضات المحضة اي الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح
قوله وكذا في الطلاق عندهما لان الطلاق على المال معاوضة من جانب المراة ولهذا كان
لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل معنى الباء فيحمل عليها بدلالة الحال وعنده

Copyright © King Saud University

للشرط عملا بالحقيقة فلو قالت للزوج طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة فعندهما يجب ثلث الالف
لان اجزا العوض ينقسم على اجزا المعوض له وعنده لا يجب شي لان اجزا الشرط لا ينقسم على
اجزا المشروط وكمقصود للان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى يسقط جز
من هذا في مقابلة جز من ذاك ويمتنع تقدم احدهما على الاخر عرله المتضايفين وثبوت
المشروط والشرط بطريق المعاقبة ضرورة توقف المشروط على الشرط من غير عكس ولو
انقسم اجزا الشرط على اجزا المشروط لزم تقدم جز من المشروط على الشرط فلا يتحقق المعاقبة
واما اذا قالت طلقني ثلثا بالف فطلقها واحدة فانه يجب ثلث الالف لان البا للمعاوضة والمقابلة
فيتاتى التوزيع ولو قالت طلقني وضرتي على الالف فطلقها وحدها يجب ما يخصها من الالف لانها
للمقابلة بدلالة ظاهر الحال اذ لو حمل على المعاقبة لما لزم البدل عليها لو قالت ان طلقتنا فلك
الالف فانه لها في طلاق الضرة بعد طلاقها حتى يجعل الالف جزا الطلاق فهما جميعا فلا
ما تقدم فان فائدتها في الشرطية اكثر حيث لا يلزمها بعض الطلاق شي **قوله** واما
من فقد يكون للتبعيض او غيرها والمحققون على ان اصلها ابتدا الغاية والبواقي راجعة اليها
وذهب بعض الفقها الى ان اصل وضعها للتبعيض دفعا للاشتراك وهذا ليس بشي
لاطلاق ائمة اللغة على انها حقيقة في ابتدا الغاية والمراد بالغاية في قولهم من لابتدا الغاية
والى لانتها الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجز على الكل اذ الغاية هي النهاية وليس لها
ابتدا وانتها **قوله** تعالى شهرا اي موجلا ليمين الى شهر على انه حال **قوله** انت طالق
الى شهر ان نوى التنجيز او التاخير فذاك فالا يقع بعد مضي شهر صرفا للاجل الى الايقاع
احترازا عن الالغا وعند زفر يقع في الحال لان التاجيل او التوقيت صفة لموجود فلابد
من الوجود في الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله **قوله** ثم الغاية اختلفوا
في ان المذكور بعد الى هل يدخل فيما قبله حتى يشمله الحكم ام لا والمحققون من النحاة على انها
لا تفيد الا انتها الغاية من غير دلالة على الدخول وعدمه بل هو راجع الى الدليل وحقيقته
ان الى للنهاية فجاز ان يقع على اول الحد وان يتوغل في المكان لكن تمتنع المجاوزة لان النهاية غاية
وما كان بعده شي لم يعتبر غاية وفصل المصنف بان الغاية اما ان يكون غاية في الواقع او مجرد
الحكم ودخول الى عليها اما لان قد غاية فيما قبل الكلم فهي لا تدخل سوا تناولها الصدر كالمرفق او لا
كالبستان بالحايط وهذا معنى قوله ان الغاية اذا كانت قايمة بنفسها اي موجودة قبل الكلم غير

معتبرة في الوجود الى المغيا لم يدخل لانها قايمة بنفسها فلا يمكن ان يستتبعها المغيا لكنهم ذهبوا
الى انها اذا تناولها الصدر يدخل سوا كانت قايمة بنفسها او لا ففي مسئلة السمكة تناول
الاكل للراس عندهم ولا يتناوله عند المصنف وان لم يكن غاية قبل التكلم فان تناولها
صدر الكلام اولا فان تناولها تناولها ولا يدل المرفق دخلت لان ذكرها ليس لمد الحكم اليها لان
الحكم ممتد بل لاسقاط ما وراها فبقي هي داخلة تحت حكم الصدر وان لم يتناولها كالصيام
لا يتناول الليل لم يدخل لان ذكرها لمد الحكم اليها فيمتد اليه ويسمى ايضا لوصول اليه فيحرم
الوصال لوجوب الانقطاع بالليل لان الصيام ان كان عاما فظاهر وان كان مختصا فلانه
لا قايل بالفصل اي بحرمة الوصال في رمضان وجوازه في غيره فقوله وان لم يكن شك جوابه
الجملة الاسمية التي مبتداها **قوله** فصدر الكلام وخبرها الجملة الشرطية التي شرطها
قوله ان لم يتناولها وجزاوها قوله فكذلك اي فهو مثل الاول في عدم الدخول وقوله
فهي لمد الحكم اعتراض لا جزا لكون قوله فكذلك جزا شرط محذوف لان المقصود هنا
اثبات ان الغاية داخلة او غير داخلة لا اثبات انها لمد الحكم او لغيره فعلى هذا ينبغي ان
يكون جزا قوله وان تناولها هو قوله فتدخل تحت المغيا لا قوله فذكرها لاسقاط ما وراها
بل هو جملة معترضة ينبها على علة الحكم فافهم واعلم ان تعلم المرتفعة **قوله** والمحوج
دليل على ما اختاره من التفصيل وفيه نظر من وجوه الاول انه نقل المذاهب الضعيفة
وترك ما هو المختار وهو انه لا يدل على الدخول ولا على عدمه بل كل منهما يدور مع الدليل
ولهذا يدخل في مثل قرات الكتاب من اوله الى اخره بخلاف قولنا قراته الى باب القياس
مع ان الغاية من جنس المغيا الثاني ان القول بكونه حقيقة في الدخول فقط مذهب
ضعيف لا يعرف له قايل فكيف يعارض القول بعدم الدخول والنه ذهب كثير من النحاة
الثالث ما ذكره يستلزم في مسئلة السمك دخول الراس في الاكل على ما هو مقتضى المذهب
الرابع ومختار القوم لان الصدر يتناوله وقد اختاروا انه لا يدخل **قوله** هي غاية للاسقاط
لما كان المختار عند الائمة وجوب غسل المرافق في الوضوء مع وقوعها بعد الى ذهب بعضهم الى ان
الى بمعنى مع كما في قوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم اي مع اموالكم الى انه لا دلالة لالى على الدخول
او عدمه فجعل داخلا في الوجوب احتياطا للاحتياط او لان غسل اليد لا يتم بدونه لتشابك عظمي الذراع
والعضد او لانه صار مجملا وقد ادار النبي صلى الله عليه وسلم الما على مرافقه فصار بيانا له وذهب

Copyright © King Saud University

بعضهم الى انه غاية للاسقاط وذكروا لهذا الكلام تفسيرين احدهما ان صدر الكلام اذا كان متناولا
للغاية كاليد فانها اسم للمجموع الى الابط كان ذكر الغاية لاسقاط ما وراها لا لمد الحكم اليها
لان الامتداد حاصل فيكون قوله الى المرافق متعلقا بقوله اغسلوا وغاية له لكن لاجل اسقاط
ما ورا المرفق عن حكم الغسل والثاني انه غاية للاسقاط ومتعلق به كانه قيل اغسلوا ايديكم
مسقطين الى المرافق فيخرج عن الاسقاط فيبقى داخلة تحت الغسل والاول وجه لظهور
ان الجار والمجرور متعلق بالفعل المذكور وللقاضي الامام ههنا بحث وهو انه اذا قرن بالكلام
غاية او استثنا او شرط لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة
فالفعل مع الغاية كلام واحد للايجاب اليها لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان
الا بنصين والنص مع الغاية نص واحد **قوله** فان قال له علي من درهم الى عشرة يدخل الاول
على العرف وذلك لان الحال لا يبنا على امتناع وجود الكل بدون الجز كما ذكره المصنف فانه
مغالطة من باب اشتباه المعروض بالعارض فان الواحد جزء من كل عدد لكن اذا رتبت معدودات
عشرة مثلا فلا نسلم ان الواحد الذي هو الاول منها جزء مما فوقه وانما هو جزء من المجموع المرتب منه
ومما فوقه كالتسعة وبين العاشر لا يكون الا الثاني فالثالث وهلم جرا الى التاسع وهذا بمنزلة
العاشر والحادي عشر او ما بين عشرين الى ثلثين يدخل العشرون مع انها ليست جزءا من التسعة
التي بينها وبين الثلثين لا يقال مراده ان الواحد جزء من العدد الذي فوقه كالاثنين مثلا ويتوقف
الكل استلزم ثبوت الجزء لانا نقول لو اريد ذلك لكان اللازم اربعة واربعين بمنزلة
على اثنان وثلثة واربعة الى عشرة حتى اذا ضم اليه عشرة لزم اربعة وخمسون فظهر ان الكلام
مبني على ان المراد الاحاد التي بين الواحد والعاشر وانما النزاع في انه هل يدخل كلاهما او احدهما
ويدل على ذلك انهم لم يفرقوا بين هذا وبين قولنا ما بين واحد الى عشرة فليتأمل ولا بنا على
انه اوجب ما بين الاول والعاشر وفيه الثاني والثالث وغيرهما والثاني لا يتصور بدون الاول
فيحب ضرورة كما اذا قال انت طالق من واحد الى ثلثة فانه ايقاع للثانية وهي لا يتصور بدون
الاولى فيقع طلقتان ضرورة بخلاف انت طالق بائنة فانه لا يقع الا واحدة ويلغو الوصف
لانه لم يحتج للواحدة ذكروا الطلاق لا يثبت الا بلفظ كما ذكره عز لان التصادف انما هو بين وصفي
الاولوية والثانوية لا بين ذاتيهما فايقاع ما هو ثان لا يوجب ايقاع ما هو اول لعدم التلازم
بين المعروضين وهذا كما يقال ان كون الاب في الدار يوجب كون الابن فيها ضرورة ان الاب

لايتصور

ابو بكر الرازي

فلا نسلم

وعند ذلك فان كلا منها واحد وليس بجزء مما بين الواحد والعشرة الاترى انه لو قال على من عشرين الى ثلثين ح

المرتبة



لا يتصور بدون الابن ولا يدخل الاخر عند ابي حنيفة رضي الله عنه لان مطلق الدرهم لا يتناول
العاشر فذكر الغاية لمد الحكم الوجوب وعندهما يدخل الغايتان الاول والعاشر لان هذه الغاية عين
غاية بنفسها اذ لا وجود للعاشر الا بوجود تسعة قبله ولا وجود للاول الا بوجود الثاني بعده
فلا يكون غاية ثابتة ما لم يكونا ثابتين وذلك بالوجوب وقد عرفت ما فيه وعند زفر لا يدخل
شي من الغايتين عملا بموجب اللغة وقد حاجه الاصمعي في ذلك فقال الا تقول اذا رجل قيل له كم سنك
فقال ما بين ستين الى سبعين يكون ابن تسع ستين فتحير زفر **قوله** لما ذكرنا في المرافق يتعلق
بالجميع وحاصله ان الخيار وعدم طلب الثمن وعدم التكلم يتصرف عند الاطلاق الى التابيد فذكر
الغاية للاسقاط لا لمد الحكم فيدخل الغد في الخيار ورمضان في الاجل وعدم التكلم وعندهما
لا يدخل عملا بما هو الاصل في كلمة الى وقد سبق في نحو بعث الى شهر انه يتعلق بالطلب الثمن
وعدل عنه ههنا الى لا اطلب الثمن ليكون نفيا فيتحقق التناول لانه ربما ينازع في كون التاجيل
مؤبدا فان المقصود منه الترفيه وهو حاصل بادنى ما يطلق عليه الاسم واما وقع في ذلك اثباتا عالما
وقع في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام وفي الاجال وفي الايمان جمع اجل ويمين والصواب
وفي الاجال في الايمان اذ لا اختلاف رواية في اجال البيوع والديون بل الغاية لا يدخل في الاجل
بالاتفاق كما في الاجارة والايمان وابو الحسن في اجال اليمين قال الامام السرخسي في الاجال
والاجارات لا يدخل الغاية لان المطلق لا يقتضي التابيد وفي تاخير المطالبة وتمليك المنفعة
في موضع الغاية شك وكذا في اجل اليمين لا يدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لان في حرمة
الكلام ووجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شكا **قوله** في للظرف بان يشتمل
المجرور على ما قبلها اشتمالا مكانيا او زمانيا تحقيقا مثل الماء في الكوز وزيد في البلد ومثل
الصوم في يوم الخميس والصلوة في يوم الجمعة او تشبيها مثل زيد في نعمة والدار في يده ونحو
ذلك **قوله** صمت هذه السنة يقتضي الكل لان الظرف صار بمنزلة المفعول به حيث
انتصب بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل بمجموعه الا بدليل بخلاف
صمت في هذه السنة فانه يصدق بصوم ساعة بان نوى الصوم الى الليل ثم يفطر لان الظرف
قد يكون اوسع فلو نوى في انت طالق غدا اخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وفي انت طالق
الغد يصدق قضاء ايضا لان المراد الحروف سيئا كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم المزاحم
ويخالف هذا ما روي ابرهيم عن محمد رحمهما الله انه لو قال امرك بيدك رمضان او في رمضان

غايتين

عم

Copyright © King Saud University

فيها سوا وكذا غدا او في غد ويكون الامر سيدها في رمضان او العدكله **قوله** يطلق حالا
لان المكان لا يصلح مخصصا للطلاق لامتناع ان يقع في مكان دون مكان واذا لم يصلح للتخصيص
لم يصلح ان يجعل شرطا فلا يكون تعليقا الا ان يراد انت طالق في دخولك الدار بحذف المضاف
او استعمال المحل في الحال فيكون تعليقا بمنزلة انت طالق في دخولك الدار اي وقت دخولها على
وضع المصدر موضع الزمان فانه شايع او على استعارة في للمقارنة لما بين الظرف والمظروف من المقارنة
المخصوصة فيصير بمنزلة الشرط ضرورة ان مقارنة الشي بالشي يقتضي وجوده فلم يتعلق
الطلاق بوجود الدخول ليتقاربا فيل وفي قوله بمعنى الشرط اشارة الى انه لا يصير شرطا محضا
حتى يقع الطلاق بعده بل يقع معه ويظهر الاثر فيما اذا قال للاجنبية انت طالق في نكاحك
فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك بخلاف ما لو قال انت طالق ان تزوجتك **قوله**
فلا يقع تفريع على كونها عند الاستعارة للمقارنة بمعنى الشرط فان كان المجرور بها مما يصح تعليق
الطلاق به صار تعليقا كالمشية المتعلقة ببعض الممكنات دون البعض فيكون انت طالق
في مشية الله تعالى تعليقا بمنزلة انت طالق ان شا الله ولا يقع الطلاق لعدم العلم بوجود
الشرط والا كالعلم المتعلق بالجميع فلا يكون انت طالق في علم الله تعليقا اذ لا يصح انت
طالق ان علم الله بل يقع في الحال ويصير المعنى انت طالق في معلوم الله اي هذا المعنى ثابت في
جملة معلوماته اذ لو لم يقع لم يكن هذا المعنى في معلوم الله والاظهر انه لا حاجة الى جعل العلم
بمعنى المعلوم بل المراد انه ثابت في علم الله بمعنى ان علمه محيط بذلك فان قيل القدرة
ايضا شاملة لجميع الممكنات فينبغي ان يقع بقوله انت طالق في قدرة الله اجيب بانها
بمعنى تقدير الله فيصير من قبيل المشية والارادة فان قيل قد يستعمل بمعنى المقدور مثل
قولك عند استعظام الامر شاهد قدرة الله تعالى اجيب بانه على حذف
المضاف اي اثر قدرته ولا يصح ذلك في العلم لانه ليس من الصفات المؤثرة بخلاف
القدرة وفيه نظر اذ لا ترجيح لحذف المضاف على كون المصدر بمعنى المفعول ولو سلم
فقولنا هو في اثار القدرة بمنزلة قولنا هو في المقدورات واعلم ان كون المقيد بمشية
الله تعليقا في قول ابي يوسف وعند محمد هو ابطال الكلام بمنزلة الاستثنا واعدام لحكمه
اذ لا طريق للوقوف عليها ويروى الخلاف على العكس ويظهر اثره في انه يكون يمينا على تقدير
التعليق لا على تقدير الاعدام وانه لو قدم مثل ان شا الله انت طالق يقع عند من يقول بالتعليق

لعدم

لعدم حرف الجزا ولا يقع عند من يقول بالابطال لعدم الفرق بين المقدم والتاخير وفي شرح
الطحاوي انه لو قال ان لم يشا الله او ما شا الله فهو ايضا مبطل للكلام بمنزلة ان شا الله وكذا اذا
علق بمشية من لا تظهر مشيته مثل ان شا الجن وههنا بحث وهي ان مثل انت طالق ان لم يشا الله
يقتضي وقوع الطلاق اما على تقدير المشية فلوجوب وقوع مراد الله واما على تقدير عدم
المشية فلوجود المعلق عليه والجواب انا لا نم ان هذا الكلام للتعليق بل للابطال ولو سلم
فلا نم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير
عدم مشية الله محال فالتعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو ذكر في النوازل انه لو
قال انت طالق اليوم واحدة ان شا الله وان لم يشا الله فثنتين فان طلقها واحدة قبل مضي اليوم
لم يقع الا تلك الواحدة لان وقوع الثنتين معلق بعدم مشية الله تعالى الواحدة اليوم وقد شا
وان لم يطلقها قبل مضي اليوم يقع ثنتان لوقوع المعلق عليه اعني عدم مشية الله تعالى الواحدة
اذ لو شا الله الواحدة لطلقها قبل مضي اليوم ولو لم يقيد باليوم فقال انت طالق واحدة ان شا الله
وانت طالق ثنتين ان لم يشا الله فلا يقع شي اما الواحدة فللاستثنا واما الثنتان فلان قوله انت
طالق ثنتين ان لم يشا الله كلام باطل اذ لو صح لبطل من حيث صح لانه لو وقع الطلاق بسبب مشية
الله لان وجود الاشيا كلها بمشية الله تعالى وذكر في المنتقى انه لو قال انت طالق اليوم ثنتين ان شا الله
وان لم يشا الله في اليوم فانت طالق لما مضى اليوم ولم يطلقها طلقت ثلثا ولو لم يقيد باليوم في اليمينين
فهو الى الموت حتى لو لم يطلقها طلقت قبل الموت بلا فصل وهذا مخالف لما في النوازل
وقد ذكر في المنتقى ايضا قبل هذه المسئلة انه لو قال انت طالق ان لم يشا الله طلاقك لا يطلق
بهذه اليمين ابدا وهذا موافق لما في النوازل لكن في المحيط واقول لا مخالفة وانما احتلف الجواب
لاختلاف وضع المسئلة ففي مسئلة المنتقى علقت الثلث بعدم مشية الله تعالى التطليقتين
وقد وجد المعلق عليه قبيل الموت اذ لو شا الله التطليقتين لاوقعها الزوج وفي مسئلة النوازل
علقت التطليقتان بعدم مشية الله تعالى اياهما فلا يقعان ابدا كما ذكر في المنتقى في مسئلة ان لم
يشا الله طلاقك والدليل على ما ذكرنا انه اعاد في النوازل في غير المقيد صيغة الطلاق
فقال وانت طالق ثنتين ان لم يشا الله ثنتا خبر الشرط على معنى ان لم يشا الله الثنتين بخلاف
المقيد فانه فيه مقدم وفي المنتقى لم يعد حتى يبقى التعليق بالثلث مقدم الشروط كما في المقيد
فيصرف عدم المشية الى ما اضيف اليه المشية وهو ان يطلقها ثنتين **قوله** اسما الظروف

لمرة

عقيب بحث حروف المعاني بعض اسما الظروف مما يتعلق به مسائل فقهية ثم عقبها بكلمات بعضها حروف
وبعضها اسما وهي كلمات الشرط واوردها من اسما الظروف مما يكون فيها معنى الشرط ضبطا للادوات
الشرط في سلك واحد لتعلق مباحث بعضها بالبعض **قوله** قبل واحدة صفة للواحدة
السابقة لان فاعل الظرف ضمير عايد اليها وقبلها واحدة صفة للواحدة الثانية لانها فاعل
الظرف فيكون هي المتصفة بالقبلية والتقدم والمراد الصفة المعنوية لا النعت النحوي
والا فالجملة الظرفية اعني قبلها واحدة نعت للواحدة السابقة ولما وصف الثانية بانها قبل
السابقة ولم يصح وقوعه بتقديم الثانية بل ايقاعها مقارنا كما اذا قال معها واحدة بين من قصد
قدر ما كان في وسعه كما اذا قال انت طالق في الزمان السابق يجعل ايقاعها في الحال الان من ضرورة
الاسناد الى ما سبق الوقوع في الحال وهو ممكن لا ايقاع في الحال دون الاسناد فثبتت صحة
كلامه وقيد مسائل القبلية والبعدية بغير المدخول بها لانه في المدخول بها تقع الجميع لانها
لا تبين بالاولى ولهذا يلزمه درهمان في مثل له علي درهم قبل درهم او بعده درهم او قبله درهم
او بعده درهم اذ الدرهم بعد الدرهم يجب دينا **قوله** عندي الف للوديعة لان الحضرة
تدل على الحفظ كما لو قال وضعت الشي عندك لم يفهم منه الا الاستحفاظ ولا تدل على الدين في
الذمة حتى يكون دينا لكن لا ينافيه حتى لو قال عندي الف دينا ثبت **قوله** كلمات الشرط
ظاهر كلام فخر الاسلام ان اسما الظروف وكلمات الشرط من حروف المعاني ولا يخفى انه تجوز
وتغليب ولا ضرورة في حمل كلام المصنف عليه **قوله** ان للشرط اي لتعليق حصول
مضمون جملة بحصول مضمون جملة فقط اي من غير اعتبار ظرفية ونحوها كما في اذا ومتى ومثل
في امر على خطر الوجود اي متردد بين ان يكون وان لا يكون ولا يستعمل فيما هو قطعي الوجود
او قطعي الانتفا الا على تنزيلهما منزلة المشكوك لنكتة **قوله** فيقع في اخر الحيوة اي حيوة
الزوج او الزوجة لانهما ما داما حيين يمكن ان يطلقها فلا يقع المعلق عليه فان لم يدخل بها
فلا ميراث وان دخل فلها الميراث بحكم الفرار فان قيل هو في الجزء الاخير من الحيوة عاجز
عن التكلم بالطلاق ومن شرطه القدرة لان المعلق بالشرط كالملفوظ لدى الشرط قلنا
هو امر حكمي ولا يشترط له ما يشترط لحقيقة التطليق ويكتفى بوجود الاهلية عند التعليق كما اذا
علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حال جنونه فانه ينزل الجزا وان لم يتصور منه حقيقة
التطليق فان قيل ينبغي ان لا يقع الطلاق بموتها لان التطليق محل ما لم يمت والجزا انما يتحقق

بالموت

بالموت وحينئذ لا يتصور الوقوع قلنا بل يتحقق العجز عن الايقاع قبيل الموت لان من حكمه ان
يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك **قوله** واذا عند الكوفيين يستعمل للظرف بمعنى وقت
حصول مضمون ما اضيف اليه فلا يجزم به الفعل ويكون استعماله فيما هو قطعي الوجود
كقوله واذا تكون كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى جندب الحيس الخلط ومنه
سمي الحيس وهو تمر يخلط بسمن واقط وحاس الحيس اتخذه وللشرط بمعنى تعليق حصول
مضمون جملة بحصول مضمون ما دخل عليه ويجزم به المضارع ويكون استعماله في امر على خطر
الوجود كقوله واستغن ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل اي ان تصبك
فقر ومسكنة فاظهر الغنى من نفسك بالتزين وتكلف الجميل او كل الجميل وهو الشحم المذاب
تعففا قال الشاعر وقد كنت قدما مثريا متمولا متجملا متعففا متدينا فالان صرت
وقد عدمت تمولي متجملا متعففا متدينا اي كنت ذا ثروة وعفة وديانة فصرت اكل شحم
مذاب وشارب عفافة اي بقية ما في الضرع من اللبن وذا دين وفي كلام فخر الاسلام وغيره
ان اذا حينئذ ليس باسم وانما هو حرف بمعنى ان يدل له استعماله فيما ليس بقطعي وجوابه
ظاهر عند علما المعاني فان كثيرا ما تستعمل في المشكوك تنزيلا له منزلة المقطوع لنكتة وهي
ههنا التنبيه على ان شيمة الزمان رد المواهب وحط المراتب حتى ان اصابة المكروه كانه امر لا
يشك فيه لتوطين المخاطب نفسه على ذلك فيامن مفاجاة المكروه وعند البصريين اذا حقيقة
في الظرف مضاف الى جملة فعلية في معنى الاستقبال لكنها قد تستعمل لمجرد الظرفية من غير
اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى اي وقت غشيانه على انه بدل من
الليل اذ ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت ولهذا امتنع المحققون
كونه حالا من الليل لانه ايضا يفيد تقييد القسم بذلك الوقت وقد تستعمل للشرط والتعليق
من غير سقوط معنى الظرف مثل اذا خرجت خرجت اي اخرج وقت خروجك تعليقا لخروجه
بخروجه بمنزلة تعليق الجزا بالشرط الا انهم لم يجعلوه كمال الشرط ولم يجزموا به المضارع
لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولنا اتيك اذا احمر البسر بمنزلة اتيك الوقت
الذي يحمر فيه البسر فهو متعين ومتخصص بخلاف متى تخرج اخرج فانه في معنى ان تخرج اليوم
وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك من الازمان ولم يجزم الفعل باذا الا في ضرورة الشعر
تشبيها للتعلق بين جملتيها بتعلق جملتي ان الى هذا اشار المحققون من النحاة واما استعمالها

في الشرط من غير جزم الفعل وشائع مستفيض لا يقال وفي استعمالها في الشرط من غير سقوط
معنى الظرف جمع بين الحقيقة والمجاز لانا نقول هي لم تستعمل الا في معنى الظرف لكن تضمنت
معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تعليق حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدا
المتضمن معنى الشرط مثل الذي ياتيني او كل رجل ياتيني فله درهم ولم يلزم من ذلك استعمال
اللفظ في غير ما وضع له اصلا وقد يقال ان امتناع الجمع انما هو باعتبار التنافي ولا تنافي ههنا
لان الوقت يصلح شرطا ومعناه ما ذكرنا من انه لم يستعمل في غير الوقت اصلا واما ما يقال
من انه من عموم المجاز حيث استعمل اللفظ الموضوع للوقت في مجموع الوقت والشرط استعمال الجز
في الكل فلا يخفى فساده للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السما والارض **قوله**
ودخوله اي دخول اذا انما يكون لامر كائن متحقق في الحال مثل قوله واذا تكون كريهة ادعى
لها ... او امر منتظر لا محالة اي يقطع بتحققه في الاستقبال مثل قوله تعالى
اذا السما انفطرت فهي تقلب الماضي الى المستقبل لانها حقيقة في الاستقبال وما توهم
من دخوله لامر كائن فانما هو من جهة انه قد يستعمل في الاستمرار لقوله تعالى واذا لقوا الذين
امنوا قالوا امنا الايه كما يستعمل الفعل المضارع واسم الفاعل لذلك كذا ذكره المحققون **قوله**
ومتى للظرف خاصة بمعنى انه لا يستعمل في الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرف بمنزلة ان
كما جاز ذلك في اذا في قوله واذا تصبك خصاصة على ما ذهبوا اليه والا فلا نزاع في ان متى كلمة
شرط تجزم بها المضارع مثل متى تخرج اخرج قال الشاعر متى تاته تعشو الى ضوء ناره
تجد خير نار عندها خير موقد واكثرهم جعلوا اذا متمحضا للشرط بواسطة وقوعه في بيت
شاذ جازما للمضارع مستعملا فيما هو على خطر الوجود ولم يجعلوا متى متمحضا للشرط مع دوام
ذلك فيه **قوله** فعندهما اذا مثل متى في انه لا يسقط عنه معنى الظرف وهو مذهب
البصريين وعنده مثل ان في التمحض للشرطية على ما جوزه الكوفيون **قوله** فاحتاج ابو حنيفة
الى الفرق بين قوله اذا لم اطلقك فانت طالق وقوله طلقي نفسك اذا شئت حيث جعل اذا في الاول
لمحض الشرط بمنزلة ان حتى لا يقع الطلاق الى اخر الحيوة وفي الثاني للظرف بمنزلة متى حتى لا يتقيد
بالمشية في المجلس وحاصل الفرق ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع بالشك وفي التعليق الاصل الاستمرار
فلا يسقط بالشك فان قيل طلقي نفسك مقيد بالمجلس واذا زيد عليه متى شئت تعلق بما وراء المجلس
ايضا بخلاف ما اذا زيد عليه ان شئت ففي اذا شئت وقع الشك في تعلقه بما وراء المجلس فلا يتعلق

كذلك ح

بالشك

بالشك فجوابه ان التقيد بالمجلس في طلقي نفسك انما ثبت على خلاف الاصل ضرورة اجماع الصحابة
فاذا قرن بمتى شئت صار راجعا الى اصله شاملا للازمنة واذا قرن باذا شئت يكون
الشك في انقطاع تعلقه بالمشية بناء على ان الاصل هو التعليق بالمشية في جميع الازمنة **قوله**
وكيف للسوال وقد يظن من سياق هذا الكلام ان كيف من كلمات الشرط على ما هو راي الكوفيين وعلى ما هو
القياس بناء على انها للحال والاحوال شروط الا انها تدل على احوال ليست في يد العبد مثل الصحة والسقم
والكهولة والشيخوخة فلم يصح التعليق الا اذا ضمنت لها ما نحو كيفما تصنع اصنع والمقصود
انها من الكلمات التي يبحث عنها في هذا المقام من غير ان يكون من اسما الظروف او كلمات الشرط
وذلك لانها للاستفهام اي السوال عن الحال خاصة لكن لا خفا في انها لم تبق في مثل
انت طالق كيف شئت على حقيقتها والا لما كان الوصف مفوضا الى مشيتها بمنزلة ما اذا قال
انت طالق ارجعيا تريدين ام بائنا على قصد السوال بل صارت مجازا والمعنى انت طالق باية
كيفية شئت فالظاهر من كلام المصنف انها في الاصل بمنزلة اي الاستفهامية لان معنى كيف
شئت عند الاستفهام اي حال شئت فاستعيرت لاي الموصولة بجامع الابهام على معنى
انت طالق باية كيفية شئتها من الكيفيات وذكر بعضهم انه سلب عنها معنى الاستفهام
واستعملت اسما للحال كما حكي قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف يصنع اي الى حال
صنعته وعلى هذين الوجهين يكون كيف منصوبا بنزع الخافض **قوله** واما العتق فلا
كيفية له لقائل ان يقول انه يكون معلقا ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبير وعدمه
مطلقا او مقيدا بما ياتي من الزمان وكل هذه كيفيات وقد قال في المبسوط في مسئلة انت
حر كيف شئت انه يعتق عند ابي حنيفة ولا مشية له وعندهما لا يقع ما لم يشا في المجلس
فعلم ان بطلان تعلق الكيفية بصدد الكلام انما هو عند ابي حنيفة **قوله** وتطلق
في انت طالق كيف شئت اي يقع واحدة قبل المشية فان كانت غير مدخولة بانت بلا
مشية بعد وان كانت مدخولة فالكيفية اليها في المجلس لان كلمة كيف انما يدل على تفويض
الاحوال والصفات دون الاصل ففي العتق وغير المدخولة لا مشية بعد وقوع الاصل
فلغوا التفويض وفي المدخولة يكون التفويض اليها بان تجعلها باينة او ثلاثا وصح هذا التفويض
لان الطلاق قد يكون رجعيا فيصير باينا بمضي العدة وقد يكون واحدا فيصير ثلثا بضم اثنين
اليه وحينئذ يصير الحرمة غليظة فلما احتمل ذلك في الجملة جاز التفويض الى مشيتها

لما حكي

Copyright © King Saud University

واما تفويض الاصل في نحو طلقي نفسك كيف شئت فليس من هذا كيف بل من لفظ طلقي وكيف تفيد تفويض الاوصاف وعندهما يتعلق الاصل ايضا بالمشيه لانه فوض اليها كل حال حتى الرجعه فلزم تفويض نفس الطلاق ضروره انه لا يكون بدون حال من الاحوال ووصف من الاوصاف كما قالوا في مثل قوله تعالى كيف تكفرون بالله الايه انه انكار للاصل الكفر بانكار احواله ضروره انه لا ينفك عن حال وتحقيق كلامهما على ما ذكره الفحول ان ما لا يكون محسوسا كالتصرفات الشرعيه من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها فحاله واصله سوا لان وجوده لما لم يكن محسوسا كان معرفه وجوده باثاره واوصافه فافتقرت معرفه ثبوته الى معرفه اثره ووصفه كثبوت الملك في البيع والحل في النكاح والوصف ايضا مفتقر الى الاصل فاستويا وصار تعلق الوصف تعلق الاصل واما ما ظنه المصنف من ابتنا ذلك على امتناع قيام العرض بالعرض ففيه نظر اما اولا فلانه لا وجه لتخصيص ذلك بما ليس بمحسوس واما ثانيا فلان الاصل فيما ليس بمحسوس لا يلزم ان يكون عرضا واما ثالثا فلانه لما ثبت عدم انفكاك احدهما عن الاخر لزم من تعلق احدهما بالمشيه تعلق الاخر بها سوا قام احدهما بالاخر او قاما بشي اخر فلا مدخل لامتناع قيام العرض بالعرض في ذلك **قوله فصل** قد سبق تفسير الصريح والكنايه فهذا بيان حكمهما فالصريح لا يحتاج الى النيه يعني ان الحكم الشرعي يتعلق بنفس الكلام اراده او لم يرده حتى لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق وقع الطلاق او العتاق نعم لو اراد في انت طالق رفع حقيقه القيد يصدق ديانه لا قضا والكنايه تحتاج الى النيه او ما يقوم مقامها من دلاله الحال لثبوت الكلام بها من استتار المراد والتردد فيه

**قوله** ولاستتارها اي لخفا المراد بالكنايه وقصورها في البيان لا يثبت بها ما يندفع بالشبهات فلا يجب حد القذف الا اذا صرح بنسبته الى الزنا مثل زنيت او انت زان بخلاف ما اذا قال جامعت فلانه او واقعتها او وطيتها وكذا اذا اقر على نفسه بما يوجب الحد لا يجب الحد ما لم يصرح به فلا يحد بالتعريض وهو ان يذكر شيئا يدل به على شي لم يذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك ولانظر الى وجهك الكريم وحقيقته اماله الكلام الى عرض اي جانب يدل على المقصود فاذا قال لست انا بزان معرضا بان المخاطب زان لا يجب الحد لان التعريض نوع من الكنايه يكون مسوقا لموصوف غير مذكور كما تقول في عرض من يوذي المسلمين المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده توصلا بذلك الى نفي الاسلام عن الموذي **قوله** قالوا وكنايات

الطلاق قيل انت باين انت بته انت حرام يطلق عليها لفظ الكنايه بطريق المجاز دون الحقيقه لان حقيقه الكنايه ما استتر المراد به وهذه الالفاظ معانيها غير مستتره بل ظاهره على كل احد من اهل اللسان لكنها شابهت الكنايه من جهه الابهام فيما يتصل به هذه الالفاظ ويعمل فيه مثلا الباين معلوم المراد الا ان محل البينونه هي الوصله وهي متنوعه انواعا بحسب الوصله كوصله النكاح وغيره فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذي يظهر اثر البينونه فيه فاستعيرت لها لفظ الكنايه واحتاجت الى النيه لتزول ابهام المحل وتعين عن وصله النكاح ويقع الطلاق الباين بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت باين كنايه عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولا يخفى ان فيه ضرب خلف اذ لقايل ان يقول ان اريد ان مفهوماتها اللغويه ظاهره غير مستتره فهذا لا ينافي الكنايه واستتار مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات وان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا بالنيه من جهه المتكلم وهم مصرحون بانها من جهه المحل مبهمه مستتره ولم يفسروا الكنايه الا بما استتر فيه المراد سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره ولم يشترطوا اراده اللازم ثم الانتقال منه الى الملزوم ويدل انهم جعلوا الحقيقه المهجوره والمجاز الغير المتعارف كنايه لمجرد استتار المراد ولهذا قال المصنف انهم لو فسروا الكنايه بما فسرها علما البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف وتقريره ان الكنايه عند علما البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن لا لذاته بل ليتنقل منه الى معنى ثان هو ملزوم للمعنى الاول كما يراد بطويل النجاد معناه الحقيقي لينتقل منه الى ما يلزمه من طول القامه فيراد بالباين معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطه نيه المتكلم الى ملزومه الذي هو الطلاق فيطلق المراه على صفه البينونه ولا يكون انت باين بمنزله انت طالق على ما هو شان المجاز ليلزم منه كونه رجعيا وهذا مبني على ان المراد في الكنايه هو اللازم بالعرض والملزوم بالذات على ما سبق تحقيقه واما على قول من جوز في الكنايه مجرد جواز اراده المعنى الحقيقي فلا يتاتى ذلك لان الانتقال من اللازم الى الملزوم انما يجوز ان لو كان اخص فلا ينتقل منه الى الملزوم ما لم يصر مختصا به حتى يكون الانتقال من الملزوم الى اللازم والباين ليس بلازم للطلاق لجواز ان يكون الطلاق رجعيا ولا ملزوم له لان البينونه قد تكون عن غير وصله النكاح لانا نقول المراد باللازم ههنا ما هو بمنزله التابع للشي والرديف له وقد يحصل الانتقال منه بواسطه قرينه دون من غير تفاوت لازمه حال او بحو ذلك وههنا بحث وهو انه لو سلم اراده الموضوع له في الكنايه فلا خفا في انه لا يكون مقصودا ولا يرجع اليه الصدق والكذب ولا يلزم ثبوته في الواقع حتى ان قولنا طويل النجاد كنايه عن طول القامه او كثير الرماد كنايه عن كونه مضيافا لا يوجب ثبوت طول النجاد او كثرة الرماد فمن اين يلزم الطلاق بصفه البينونه

Copyright © King Saud University

ولهذا جعل صاحب الكشف وبعض علماء البيان ذلك دليلا على ان هذه الالفاظ ليست بكنايات اذ لبس
فيها انتقال من لازم الى ملزوم بل ينتقل من معانيها الى شيء اخر فان المراد بها البينونة والحرمة
والقطع لكن على وجه مخصوص وفي محل خاص ووجه الاستتار **قوله** الا في اعتدي اي يطلق
بصفة البينونة في الكنايات الا في اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة فان الواقع بها رجعي
وظاهر كلامه ان هذه الثلاث كنايات بتفسير علماء البيان بناء على انه اريد بها معانيها المنتقل منها
الى الطلاق الملزوم الا انها لا دلالة في معانيها على البينونة بخلاف لفظ باين وحرام وبتة وبتلة
وبيان اللزوم ان قوله اعتدي يحتمل عدي الدراهم او الدنانير او نعم الله عليك او ما تعد من
الاقراء والمراد مستتر واذا نوى ما تعد من الاقراء ثبت الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة ان
وجوب عد الاقراء يقتضي سابقة الطلاق تصحيحا للامر والضرورة ترتفع بايقاع واحد رجعي
فلا يصار الى الزايد وفي هذا تنبيه على ان الملزوم المنتقل اليه في الكناية قد يكون لازما متقدما على
ما هو المعتبر في الاقتضاء هذا اذا كان قوله اعتدي بعد الدخول بها واما اذا كان قبل الدخول
بها فلا جهة للاقتضاء وارادة حقيقة الامر بعد الاقراء ليتنقل منه الى الطلاق لان طلاق غير
المدخول بها لا يوجب العدة فيجعل قوله اعتدي مجازا عن كوني طالقا بطريق اطلاق اسم المسبب
على السبب لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد ولا يجعل مجازا عن طلقي اذ لا يقع به طلاق ولا عن انت
طالق او طلقتك لانهم يشترطون التوافق في الصيغة والحاصل انه لما تعذر ارادة المعنى الحقيقي
جعل اللفظ كناية ولما تعذر ذلك جعل مجازا واما بتفسير علماء الاصول فهو كناية على التقديرين
لاستتار المراد به ثم اورد على التعبير عن الطلاق بالاعتداد مجازا بطريق اطلاق اسم المسبب
على السبب انه مشروط بكون المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية فيتحقق
اصالته على ما مر في باب المجاز وظاهر ان ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد واجيب
بان الشرط في اطلاق المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال من جانبه
ايضا كاختصاص الفعل بالارادة والحكم بالعقد ونحو ذلك والاعتداد شرعا بطريق
الاصالة مختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا بطريق التبع والشبه كالموت وحدوث حرمة
المصاهرة وارتداد الزوج وغيرها وقد يقال ان اعتدي من باب الاضمار اي طلقتك فاعتدي او
اعتدي لاني طلقتك ففي المدخول بها يثبت الطلاق ويجب العدة وفي غيرها يثبت الطلاق على انه
ولا يجب العدة **قوله** فكذا اي مثل اعتدي استبرئي لانه تفسير له وتوضيح لما هو المقصود

من العد



من العدة اعني طلب براءة الرحم من الحمل الا انه يحتمل ان يكون للوطء وطلب الولد وان يكون لتتزوج بزوج
اخر فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة في اعتدي اتية هنا وكذا انت
واحدة مرفوعة او منصوبة او موقوفة يحتمل ان يراد انت واحدة في قومك او واحدة النساء في
الجمال او منفردة عندي ليس لي غيرك او تطليقة واحدة على انها وصف للمصدر فاذا نوى ذلك
وقع الطلاق بغير لفظ انت طالق طلقة واحدة ولا دلالة على البينونة في الصور الثلث فيقع الرجعي
ولا يخفى عليك ان قوله انت واحدة ليس من باب الكناية بتفسير علماء البيان وانما هو من قبيل المحذوف
لكنه كناية باعتبار استتار المراد به **قوله التقسيم الثالث** للفظ باعتبار ظهور المعنى عنه
وخفائه ومراتب الظهور والخفاء فباعتبار الظهور ينحصر في اربعة اقسام الظاهر والنص والمفسر
والمحكم وظاهر كلامه مشعر بان المعتبر في الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له اولا وفي النص
كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص والتاويل اولا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتاويل
سواء احتمل النسخ اولا وفي المحكم عدم احتمال شيء من ذلك وهذا هو الموافق لكلام المتقدمين
وقد مثلوا للظاهر بنحو يا ايها الناس اتقوا ربكم ونحو الزانية والزاني الاية والسارق والسارقة الاية
فيكون الاربعة اقساما متمايزة بحسب المفهوم واعتبار الحيثية متداخلة بحسب الوجود لا
ان المشهور بين المتاخرين انها اقسام متباينة وانه يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذي
يجعل ظاهرا فيه وفي النص احتمال التخصيص والتاويل اي احدهما والا فلا يكون شيء من الخاص
نصا وفي المفسر احتمال النسخ وسيجيء من كلام المصنف ما يدل على هذا **قوله** ثم ان زاد الوضوح
اي نصح الوضوح دون الضمير العائد الى الظهور لان الوضوح فوق الظهور ولانه المذكور
في عبارة القوم في النص والمفسر والمحكم دون الظهور **قوله** بان يسوق الكلام له دال على ان
زيادة الوضوح في النص هو كونه مسوقا للمراد فان اطلاق اللفظ على معنى شيء ويسوقه له
شيء اخر غير لازم للاول فاذا دلت القرينة على ان اللفظ مسبوق له فهو نص فيه من نصصت
الشيء رفعته ونصصت الدابة استخرجت منها بالتحريك سيرا فوق سيرها المعتاد **قوله**
حتى سد باب التاويل من اولت الشيء صرفته ورجعته وهو اعتبار دليل يصير المعنى به اغلب على الظن
من المعنى الظاهر والتفسير مبالغة الفسر وهو الكشف فمراديه كشف لا شبهة فيه وهو القطع
بالمراد ولهذا احرم التفسير بالراي دون التاويل لانه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر
بلا جزم فقبله الظاهر والنص لان الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص يحتمله احتمالا

العدد وفي المفسر لانه لا يحتمل غير المراد اصلا **قوله** ثم ان زاد في الوضوح حتى سد احتمال النسخ ايضا
كما سد احتمال التخصيص والتاويل والمراد نسخ المعنى اذ المحكم يحتمل في زمن الوحي نسخ اللفظ بان لا
يتعلق به جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض سمي محكما من احكمت الشي اي اتقنته
وبنا محكم مامون الانتقاض وقيل من احكمت فلانا منعته فالمحكم ممتنع من التخصيص والتاويل ومن
ان يرد عليه النسخ والتبديل واعتبر فخر الاسلام في المحكم زيادة القوة لا زيادة الوضوح حيث
قال فاذا ازداد قوة وهو المناسب للاحكام وعدم احتمال النسخ وايضا اذا بلغ المفسر
من الوضوح بحيث لا يحتمل الغير اصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه نعم يزداد قوة بواسطه
تابيد ما سد به عنه احتمال النسخ والانتقاض فانه بين وجه زيادة الوضوح في
النص وهو انه لكونه مسوقا للمراد ولم يبينه في المفسر والمحكم لانه يكون بوجوه مختلفة كما اذا
كان الكلام في نفسه مما لا يحتمل التاويل ولا النسخ او لحقه قول وفعل قاطع لاحتمال التاويل
او اقترن به ما يمنع التخصيص او نعت الدوام والتابيد **قوله** كقوله تعالى واحل الله البيع
وحرم الربوا مثال للظاهر والنص واشارة الى ان الكلام الواحد بعينه يجوز ان يكون ظاهرا في
معنى ونصا في معنى اخر فانه ظاهر في حل البيع وحرمة الربوا لانه مسوق للتفرقة بينهما ردا على
الكفرة القائلين انما البيع مثل الربوا ثم اورد مثالا اخر يكون الظاهر باعتبار لفظ والنص باعتبار لفظ اخر
وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع اي انكحوا الطيبات لكم معدودات
هذا العدد ثنتين ثنتين وثلثا ثلثا واربعا اربعا فان لفظ انكحوا ظاهر في حل النكاح اذ ليس الامر
للوجوب الا انه مسوق لاثبات العدد فيكون نصا فيه باعتبار قوله مثنى وثلث ورباع
واستدل على كونه مسوقا لاثبات العدد بوجهين الاول ان حل النكاح قد علم من غير هذه الاية
كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فالحمل على قصد فائدة جديدة اولى الثاني ان الاية سوقف على كون
هذه الاية متاخرة عن تلك الثاني ان الامر اذا ورد في شي مقيد بقيد ولم يكن ذلك الشي
واجبا فهو لاثبات القيد كقوله عليه السلام بيعوا سواء بسواء وهذا ابو قوم فاما قرر ائمة العربية من ان
الكلام اذا اشتمل على قيد زائد على مجرد الاثبات والنفي فذلك القيد هو مناط الافادة ومتعلق
الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب وهذا الشي لكونه غير واجب احترازا عن مثل قوله
عليه السلم ادوا عن كل حر وعبد الحديث **قوله** النظيران الاولان اورد لكل من المفسر والمحكم
مثالين فالمثال الاول للمفسر قوله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون والمثال الاول للمحكم هو قوله





تعالى والله بكل شي عليم وللمصنف في التمثيل بهما نظر لانه ان شرط في المحكم ان يكون عدم احتمال النسخ باعتبار
لفظ دال على الدوام والتابيد كما في قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة فليس في قوله
تعالى والله بكل شي عليم ما يدل عليه فلا يكون محكما وان شرط ان يكون ذلك بحسب محل الكلام بان
يكون المعنى في نفسه مما لا يحتمل التبديل او لم يشترط شي من الامرين على التعيين بل اريد عدم احتمال
النسخ باعتبار لفظ يدل عليه او باعتبار محل الكلام فقوله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون ايضا محكم
لان اخبار الله تعالى لا يحتمل النسخ لتعاليه عن الكذب والغلط ومبني هذا الاعتراض على تباين
الاقسام الاربعة واشتراط احتمال النسخ في المفسر وقد يجاب بان المفسر هو قوله الملئكة كلهم
اجمعون من غير نظر الى قوله فسجد والا فالاقسام الاربعة متحققة في هذه الاية فان الملئكة جمع
ظاهر في العموم وبقوله كلهم ازداد وضوحا فصار نصا وبقوله اجمعون انقطع احتمال
التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما وفيه نظر لان نسخ المعنى لا يتصور
الا في كلام دال على حكم للقطع بانه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد فاذا اعتبر في المفسر احتمال النسخ فلا
بد من ان يكون كلاما مفيدا للحكم واعترض ايضا بان قوله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون
لا يصلح مثالا للمفسر لانه قد استثني ابليس فيكون محتملا للتخصيص واجيب بان الاستثناء
منقطع لان ابليس من الجن ورد بان الاصل في الاستثناء الاتصال وعد ابليس من الملئكة على
سبيل التغليب وهو باب واسع في العربية ولهذا تناوله الامر في قوله تعالى واذ قلنا للملئكة
اسجدوا لادم بل الجواب ما مر ان الاستثناء ليس بتخصيص فان قيل ان قوله تعالى وقاتلوا المشركين
كافة ايضا لا يحتمل النسخ لانقطاع الوحي فلا يكون مفسرا قلنا المراد الاحتمال في زمن الوحي واما بعد
فلا شي من القران يحتمل للنسخ ومثله يسمى محكما لعينه يشتمل الظاهر والنص والمفسر والمحكم
**قوله** والكل اي الظاهر والنص والمفسر والمحكم يوجب الحكم اي يثبته قطعا ويقينا وعند
البعض حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد حقية المراد لا ثبوت الحكم قطعا ويقينا لان الاحتمال
وان كان بعيدا قاطع لليقين ورد بانه لا عبرة باحتمال لم ينشا عن الدليل والجواز كلا منهما قد يفيد
القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو ما اذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل **قوله** الا انه
يظهر التفاوت عند التعارض فيقدم النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل لان العمل بالاوضح
والاقوى اولى واحرى ولان فيه جمعا بين الدليلين بحمل الظاهر مثلا على احتمال له اخر موافق للنص
مثاله قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ظاهر في حل ما فوق الاربع من غير المحرمات وقوله مثنى وثلث ورباع

Copyright © King Saud University

نص في وجوب الاقتصار على الاربع فيعمل به وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلاة نص في مدلوله يحتمل التاويل بحمل اللام على انها للتوقيت وقوله المستحاضة تتوضأ وضوءا لوقت كل صلاة مفسر فيعمل به

قوله واذا خفي اي المراد من اللفظ خفاء فاما لنفس اللفظ او لعارض الثاني يسمى خفيا والاول اما ان يدرك المراد بالعقل او لا الاول يسمى مشكلا والثاني اما ان يدرك المراد بالنقل او لا يدرك اصلا الاول يسمى مجملا والثاني متشابها فهذه الاقسام متباينة بلا خلاف والمشكل ماخوذ من اشكل على كذا اذا دخل في اشكاله وامثاله بحيث لا يعرف الا بدليل يتميز به والمجمل من اجمل الحساب رده الى الجملة واجمل الامر ابهم فان قيل ينبغي ان يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس اللفظ لانه في مقابلة الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس اللفظ قلنا الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفي ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر

قوله ان كان الخفاء اي خفاء اللفظ فيما خفي فيه لمزية له على ما هو ظاهر فيه في المعنى الذي يتعلق به الحكم يثبت في حقه الحكم كالطرار فانه سارق كامل ياخذ مع حضور المالك ويقظته فله مزية على السارق من البيت في معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع وان كان لنقصان في ذلك لا يثبت كالنباش فانه ناقص في معنى السرقة لعدم المحافظة بالموتى فلا يقطع

قوله وهذا اي الحاق باطن الفم بالظاهر في الغسل حتى يجب غسله وبالباطن في الوضوء حتى لا يجب اولى من العكس لان التطهر وهو المذكور في الجنابة يدل على التكلف والمبالغة في التطهر وذلك في غسل باطن الفم دون تركه ولان الطهارة الصغرى اكثر وقوعا من الكبرى فهي بالتخفيف اليق وترك المبالغة فيها ارفق واما داخل العين فايصال الماء اليه يورث العمى فالحق بالباطن في الطهارتين دفعا للحرج فان قيل معنى التطهر معلوم لغة وشرعا الا انه اشتبه في حق داخل الفم والانف كاشتباه السرقة في الطرار والنباش فيكون من قبيل الخفي لا المشكل قلنا لا نسلم انه معلوم شرعا قبل الطلب والتامل لتعارض الاختلاف فيه ثم بعد التحقيق ان معنى التطهر غسل جميع ظاهر البدن الا ان فيه غموضا لا يعلم قبل الطلب والتامل ان جميع ظاهر البدن هو البشرة مع داخل الفم والانف او بدونه

قوله او لاستعارة عطف على قوله لغموض في المعنى كقوله تعالى قوارير من فضة كانت قوارير قوارير من فضة اي تكونت من فضة وهي مع بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير وشفيفها واستعارة القوارير لما يشبهها في الصفاء والشفيف استعارة الاسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع ان القارورة لا تكون الا من الزجاج فجاءت استعارة غريبة

قوله والمجمل هو ما خفي المراد منه لنفس اللفظ خفاء لا يدرك الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية



لا اقدام كالمشترك او لغرابة اللفظ كالهلوع او لانتقال من معناه الظاهر الى ما هو غير معلوم كالصلوة والزكوة والربوا

قوله والمتشابه هو ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجى دركه اصلا كالمقطعات في اوائل السور مثل الم سميت بذلك لانها سميت اسماء الحروف بحيث ان يقطع في التكلم كل منها عن الاخر على هيئته وتسميتها بالحروف المقطعات مجاز لان مدلولاتها حروف ولان الحروف يطلق على الكلمة

قوله وكاليد والوجه ونحوهما مثل العين والقدم والسمع والبصر والمجيء وجواز الرؤية بالعين وامثال ذلك مما دل النص على ثبوته لله تعالى مع القطع بامتناع معانيها الموافقة لما في الشاهد على الله تعالى لتنزهه عن الجسمية والجهة والمكان فهذا من قبيل المتشابه نعتقد حقيته ولا ندرك كيفيته وبعضهم يجعل المقطعات اسماء السور والوجه مجازا عن الرضا واليد عن القدرة او يجعل الكلام المذكور فيه الوجه واليد ونحوهما تمثيلا لا تعتبر في مفرداته تشبيه فلا يكون من قبيل المتشابه وربما يستدل على ثبوت الامور المذكورة لله تعالى بانها صفات كمال في الشاهد والله تعالى موصوف بصفات الكمال فيجب ان يكون موصوفا بها الا انا قاطعون بامتناع الجارحة والجهة في حقه تعالى فيكون الكيفية مجهولة لا يرجى دركها والجواب انما هو كمال في المخلوق ربما يكون نقصانا في الخالق وقد يقال ان السنن هم اهل الرؤية والكرامية يكون عن عيب ونقصان في المستنز والله تعالى منزه عن ذلك فيجب ان يكون مرئيا فيجاب بانه يجوز ان يكون لامتناع الرؤية او لغاية العظمة كما قيل ولا ستر الا هيبة وجلال والحق انه ثبت بالدليل القاطع ثبوت هذه الامور فيكون خفاء الا انه لا يرجى درك الكيفية فيكون من المتشابه لا نفي الرؤية لا يحتاج الى الجهة والمسافة بدليل ان الله تعالى يرانا فلا يكون من المتشابه لانا نقول الكلام في الرؤية بالعين وتحقيق هذه المسئلة في علم الكلام

قوله وحكم الخفي الطلب اي العلم القليل بنيل المراد والاطلاع على ان خفاءه لمزية او نقصان وحكم المشكل التامل اي التكلف والاجتهاد في الفكر بتمييز المعنى عن اشكاله اذ الخفاء في المشكل اكثر وحكم المجمل الاستفسار وطلب البيان من المجمل فبيانه السنة ولذا قال عمر رضي الله عنه خرج النبي صلى الله عليه وسلم من الدنيا ولم يبين ابواب الربوا فحينئذ يحتاج الى الطلب لضبط الاوصاف الصالحة للعلية ثم تامل لتعيين البعض وزيادة صلوحه لذلك وحكم المتشابه التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقيته بناء على قراءة الوقف على الا الله الدالة على ان تاويل المتشابه لا يعلمه الا الله ورجحها بوجهين على قراءة الوقف على الراسخون في العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون تاويل المتشابه الاول انه اليق بالنظم لانه لما ذكر ان من القران متشابها جعل الناظرين فيه فرقتين الزائغين عن الطريق والراسخين في العلم اي الثابتين المستقيمين الذين لا يشتبهون فيه لانهم مستيقنون وتشكيكهم فجعل اتباع المتشابه حظ الزائغين بقوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه

قد يكون شائيا ليصير به المجمل مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وقد لا يكون كبيان الربوا بالحديث

مضادا للمعقول الا استنزال الاجر وتشكيكه ايانا ٣٢

هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا اولو الالباب

ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وتحمل اعتقاد الحقية مع العجز عن الادراك خط الراسخين بقوله والراسخون في العلم يقولون (هو من عند الله)
آمنا به اي نصدق بحقيته وسوا علمناه او لم نعلمه ومن عند الله وفيه نظر لما لا يخفى على الراسخين في العربية انه لو
قصد ذلك لكان الاليق بالنظم ان يقال واما الراسخون الثاني انه على ذلك المذهب اي مذهب القائلين
بان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه عطفا للراسخين على الله وتركا للوقف على الا الله يقولون كلاما مبتدا
موضحا لحال الراسخين بحذف المبتدا اي هم يقولون والحذف خلاف الاصل وهذا اصح جار الله في الكشاف
والمفصل بعدم المبتدا في جميع ما هو من هذا القبيل وفيه نظر لان الجملة الفعلية صالحة للابتدا من غير
احتياج الى اعتبار حذف المبتدا وايضا يحتمل ان يكون يقولون حالا من المعطوف فقط اعني الراسخون
لعدم الالتباس **قوله** فكما اسلفنا لما ذهب بعضهم الى ان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه لان الخطاب بما
لا يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا وتخصيص الحال الاعني يقولون بالمعطوف مع ان الاصل اشتراكهما بين
المعطوف والمعطوف عليه اهون من الخطاب بما لا يفهم اصلا ولانا قد نخص الحال على معطوف عليه
ومعطوف بمعنى انفرادها بالذكر دون غيرهما مثل جاءني زيد وعمرو اي لا بكر ولا خالد اشار الى
الى الجواب بان فائدة الخطاب بالمتشابه هو الابتلا فان الراسخ في العلم لا يعلم ابتلاؤه بالامر بطلب
العلم حتى له ضرب من الجهل لان العلم غاية متمناه فكيف يبتلى به وانما قال ضرب من الجهل لانه لا
يليق للجاهل الذي لا يعلم شيئا فللراسخ في العلم نوع من الابتلا ولمن له ضرب من الجهل نوع آخر وابتلا
الراسخ اعظم النوعين بلوى لان البلوى في ترك المحبوب اكثر من البلوى في تحصيل غير المراد واعمهما جدوى
اي نفعا لانه اشق وثوابه اكثر قيل ما من آية الا وقد تكلم العلماء في تاويلها من غير نكير من احد
وهذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف في المتشابه اجيب بان التوقف مذهب السلف
الا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه في آرائهم الباطلة اضطر الخلفاء الى التكلم في المتشابه ابطالا لتاويلهم
وبيانا لفسادها وفيه نظر لان ذلك كان في القرن الاول والثاني حتى نقل تاويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين
وعن ابن عباس رضي الله عنه انه كان يقول الراسخون في العلم يعلمون تاويل المتشابه وانا ممن يعلم تاويله وقد
يقال ان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلموا في تاويله ظاهرا لا حقيقة وبهذا
يمكن ان يرفع نزاع الفريقين والجواز هذا لا نحصر المتشابه بل لنا القرآن من هذا القبيل لانه بحر لا تحصى
عجايبه ولا تنتهي غرايبه ولا تفي للبشر الغوص على لآليه والاحاطة بجميع ما فيه ومن ههنا قيل
هو معجز بحسب المعنى ايضا **قوله** مسالة رحمه هذا البحث بالمسالة ليست كما ينبغي والاشبه
انه اعتراض على ما ذكر من ان اللفظ يفيد القطع وجواب عنه بتقرير الاعتراض

ان الدليل

ان الدليل اللفظي مبني على امور ظنية والمبني على الظن لا يفيد اليقين اما الثاني فظاهر واما الاول
فلتوقفه على امور وجودية كنقل اللغة لمعرفة معاني المفردات والنحو لمعرفة معاني هيئات التراكيب
والصرف لمعرفة معاني هيئات المفردات وعلى امور عدمية كعدم الاشتراك والمجاز ونحوهما اذ لا
دلالة على نفس المقصود مع احتمال شي من ذلك والامور المذكورة كلها ظنيات اما الوجوديات
فلتوقف قطعيتها على عصمة الرواة لان نقلها بطريق الآحاد والا فعلى التواتر وكلاهما منتف واما
العدميات فلان مبناها على الاستقرا وهو انما يفيد الظن دون القطع ولا يخفى انه لا معنى لاشتراط
عدم المجاز وعدم المعارض العقلي على الاستقرا وتقرير الجواب انه ان اريد ان بعض الدلائل اللفظية غير قطعية
فلا نزاع وان اريد انه لا شي منها بقطعي فالدليل المذكور لا يفيده لانا لا نسلم ان الامور المذكورة ظنية في كل دليل
لفظي قوله في الوجوديات لعدم العصمة وعدم التواتر قلنا لا نسلم عدم التواتر في الكل فان منها ما هو متواتر
لفظه كمعنى الارض والسما ونحوهما وكرفع الفاعل ونصب المفعول وكون مثل ضرب فعلا ماضيا فيجوز ان يؤلف
منها دليل قطعي قوله في العدميات لان مبناها على الاستقرا قلنا ممنوع بل مبناها على ان الاشتراك
والمجاز وغيرهما من الامور التي يتوقف الدليل على عدمها كلها خلاف الاصل والعاقل لا يستعمل الكلام بخلاف الاصل
الا عند قرينة تدل عليها فاللفظ عند عدم قرينة خلاف الاصل يدل على معناه قطعا ولو سلم عدم قطعيته
دلالته عليه عند عدم قرينة خلاف الاصل فيجوز ان ينضم اليه قرينة قطعية الدلالة على ان الاصل هو
المراد به وحينئذ يعلم قطعا ان الاصل هو المراد والا لزم بطلان فائدة التخاطب اذ لا فائدة له الا العلم
بمعاني الخطابات ولوازمها وبطلان كون المتواتر قطعيا لانه خبر انضم اليه قرينة دالة على تحقيق معناه
قطعا وهي بلوغ رواته حدا يمتنع تواطوهم على الكذب فاذا امكن مثل هذا الكلام قطعي الدلالة على ان
معناه هو المراد امكن المتواتر قطعيا **قوله** وقد اوردوا في مثاله هذا على تقدير ثبوته يصلح مثالا
لمجرد التقديم لا للتقديم القادح في قطعية المراد ولو سبط هذا الكلام بين التقديم والتاخير ليس على
ما ينبغي لانهما معا شرط واحد ولا يتصور انفرادهما **قوله** فلا يكون من قبيل الهوى الراغبات
فان قيل هو باعتبار التقديم لا يخرج من هذا القبيل لان الهوى الراغبات ايضا يحتمل التقدير على ان
تشبيه الراغبات في شدة نكايتها بالعقلا فتستعمل الواو ضمير جمع لها قلنا المراد بقبيل الهوى
الراغبات اللغة الضعيفة التي يوتى فيها بالواو دلالة على ان الفاعل جمع سواء كان الفاعل من العقلا
او شبيها بهم او لم يكن لذلك في الآية باعتبار التقديم والتاخير يخرج من هذا القبيل **قوله** والمعارض
اشترط عدم المعارض العقلي لان النقل يقبل التاويل بخلاف العقل ولانه فرع العقل لاحتياجه اليه من غير

العقلي النقلي النقلي

Copyright King Saud University

عكس فلا يجوز تكذيب الاصل لتصديق الفرع المتوقف صدقه على صدق الاصل **قوله** ومن ادعى او رد
بطريق المعارضة دليلا على بطلان قول من زعم ان لا شي من البرهانيات اى الادلة القطعية مفيد
للقطع عند لوله يعرض ان القول يدل الانكار للقطع بالاحكام الثابتة بالتواتر لوجود بغداد مثلا
لانه انما يثبت بالترتيب الخبري والانكار دليل ان كان مفيدا ثبت مغالطة ودليل مزخرف فهو سفسطة
وهي في الاصل الحكمة المموهة استعملت في ابانة الادلة على نفي ما علم حقيقته بالضرورة والا فهو عناد
اي انكار للضروري وكلاهما باطل وفيه نظر لانا لا نعلم انه انكار للتواتر لان لكل خبر ثابتا في
افادة المجموع القطع بواسطة انضمام دليل عقلي اليه وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب
**قوله** فالحكم اي كالعلم الحاصل من الحكم فانه قد انضمت اليه قرائن قطعية الدلالة على عدم
ارادة خلاف الاصل **قوله التقسيم الرابع** في كيفية دلالة اللفظ على المعنى وانحصرها في
عبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه ووجه ضبطه على ما ذكره القوم ان الحكم المستفاد
من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم او لا والاول ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة والا فالاشارة
والثاني ان كان الحكم مفهوما منه لغة فهي الدلالة او شرعا فهو الاقتضاء والا فهو التمسكات
الفاسدة وعلى ما ذكره المصنف ان المعنى الذي يدل عليه النظم اما ان يكون عين الموضوع له او جزءه
او لازمه المتاخر او لا يكون كذلك والاول اما ان يكون سوق الكلام له فيسمى دلالته عليه عبارة
او لا فاشارة والثاني ان كان المعنى لازما متقدما للموضوع له فالدلالة اقتضاء والا فان كان والاوى
يوجد في ذلك المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة اي وضع ذلك اللفظ لمعناه ان الحكم في المنطوق
لاجلها فدلالة نص والا فلا دلالة اصلا والتمسك بمثله فاسد فالاقسام المذكورة صفة
الدلالة وتحصل باعتبارها تقسيم النظم لانه اما ان يدل بطريق العبارة او الاشارة او الاقتضاء
او الدلالة ولما ذكر المصنف تفسير الدلالات على ما ذكره مفهوم من كلام القوم وما خوذ من
امثلتهم وكان كلام القوم ان الثابت بالعبارة والاشارة ثابت بنفس النظم لزمه ثبات ان كلا من
الموضوع له وجزئه ولازمه المتاخر ثابت بالنظم فبين ذلك بما ذكره القوم في قوله تعالى للفقرا
المهاجرين الاية وقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكما كان مقتضى كلامه ان كلا من الثابت بالعبارة
والاشارة ثلاثة اقسام نفس الموضوع له وجزؤه ولازمه المتاخر اورد امثلة اخرى تتميما للمقصود
وتوضيحا له ولم يذكر بعض الامثلة ضرورة ان الاشارة تستلزم العبارة وان ثبوت الشي يستلزم ثبوت
اجزائه ولوازمه ثم ههنا ابحاث الاول ان كلام المصنف يشعر بان معنى السوق ههنا ما ذكر في النص

القابل

القابل للظاهر حتى ان غير المسوق له جاز ان يكون نفس الموضوع له كما صرح به في قوله تعالى واحل
الله البيع وحرم الربوا انه عبارة في اللازم المتاخر وهو التفرقة بين البيع والربوا اشارة الى الموضوع
له وهو حل البيع وحرمة الربوا والى اجزائه كحل بيع الحيوان مثلا وحرمة بيع النقدين متفاضلا
والى لوازمه كانتقال الملك ووجوب التسليم في البيع وحرمة الانتفاع ووجوب رد الزائد
في الربوا وفي كلام بعض الاصوليين ان معنى المسوق له ههنا ما يكون مقصودا في الجملة سواء كان
مقصودا اصليا كالعدد في اية النكاح او غير اصلي بان يقصد باللفظ افادة هذا المعنى لكن لغرض
اتمام معنى اخر كاباحة النكاح فيها حتى لو انفرد عن القرينة صار مقصودا اصليا بخلاف غير
المسوق له فانه ما يكون من لوازم المعنى كانعقاد بيع الكلب من قوله عليه السلام ان من السحت ثمن الكلب
صرح بذلك التاويل البزدوي حيث جعل حل البيع وحرمة الربوا والتفرقة بينهما كلها ثابتة بعبارة النص من قوله تعالى
واحل الله البيع وحرم الربوا الثاني ان الثابت بدلالة النص اذا لم يكن عين الموضوع له ولا جزءه
ولا لازما فقد لا يدل النظم عليه وتنويعه بمنوعه للقطع بانحصار دلالة اللفظ الى الوضع مدخل
فيها في الثلث والاخيرا في ان دلالة اللفظ على الثابت بدلالة النص من هذا القبيل ولهذا
اشترط في فهمه العلم بالوضع الثالث ان الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة في معنى
النظم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل والشرب
في الصوم والحد في اللواطة وغير ذلك مما لا يحصى فاشتراط فهم كل احد ممن يعرف اللغة ان الحكم
لاجلها مما لا صحة له اصلا الرابع ان الحق ان الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل
من هو عالم بالوضع حتى لو لم يفهم البعض لم يتحقق الدلالة فاسد لان الثابت باشارة النص قد
يكون مما يحتاج لا يفهمه كثير من الادباء العالمين بالوضع كانفراد الاب بالانفاق واستغنا
اجر الرضاع عن التقدير ونحو ذلك ولهذا خفي اقل مدة الحمل على كثير من الصحابة مع سماعهم النص
وعلمهم بالوضع وتحقيق ذلك ان المعتبر في دلالة الالتزام عند علماء الاصول والبيان مطلق اللزوم
عقليا كان او غيره بينا او غير بين ولهذا يجري فيها الوضوح والخفاء ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى
من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع وعند المنطقيين متى اطلق فلهذا اشترطوا اللزوم البين بالنسبة
الى الكل **قوله** وانما جعلوا الدلالة اي انما جعلوا اللازم المتاخر ثابتا بنفس النظم عبارة او اشارة
واللازم المتقدم غير ثابت بنفس النظم بل بطريق الاقتضاء لان نسبة الملزوم الى اللازم المتاخر نسبة
العلة الى المعلول ونسبته الى اللازم المتقدم نسبة المعلول الى العلة نظرا الى انه يحسن ان يقال ولا يقبح

Copyright © King Saud University

الكلام فيثبت الملزوم ود لالة العلة على المعلول مطردة بمعنى ان كل علة تدل على معلولها كالشمس على الضوء
والنار على الدخان بخلاف العكس اذ المعلول انما يدل على علته بشرط مساواته لها كالدخان على النار بخلاف
ما اذا كان اعم كالضوء فانه لا يدل على الشمس لجواز ان يكون حصوله بالنار او القمر والمطرد لكلية اقوى من غير
المطرد فاعتبر وجعل بعض النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتاخر ولم يعتبر غير المطرد فلم يجعل
بعض النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتقدم وايضا مستتبعا لعلة مثبت للمعلول لكونه سببا
ومثبت المعلول ليس بمثبت للعلة لكونها اصلا له لان مثبت المعلول قد يكون بعض العلة واذا كان
كذلك فيحسن ان يقال المعلول كاللازم المتاخر ثابت بعبارة النص المثبت للعلة كالملزوم ولا يحسن
ان يقال العلة كاللازم المتقدم ثابت بعبارة النص المثبت للمعلول كالملزوم **قوله** للفقراء المهاجرين
بدل من قوله لذي القربى وما عطف عليه في قوله تعالى ما افاء الله على رسوله من اهل القرى الاية
وقيل هو عطف عليه بترك العاطف وحقيقة الفقر بعدم الملك لا مجرد الاحتياج وبعد اليد
عن المال ولهذا لا يسمى ابن السبيل فقيرا مع اطلاق الفقراء عليهم مع كونهم ذوي ديار واموال
بمكة اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وان الكفار يملكونها بالاستيلاء بشرط الاحراز
فان قيل هو استعارة شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع اطماعهم عن اموالهم بالكلية بقرينة
ان الله لم يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعي لا الحسي وبقرينة اضافة الديار
والاموال اليهم وهي يقتضي الملك اجيب بان الاصل الحقيقة ومعنى الاية نفي السبيل عن
نفس المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاستيلاء لا عن اموالهم واضافة الديار والاموال اليهم مجاز
باعتبار ما كان لا يرجح حملها على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز مصيرا الى الكلف فيلبعد
الاصل وههنا بحث وهو ان المعتبر في الحقيقة والمجاز كون المعنى المراد من افراد الموضوع
له وعدم ذلك حالة اعتبار الحكم من الثبوت والانتفاء لا حالة الحكم والتكلم للقطع بان قولنا
قتل زيد في السنة الماضية قتيلا مجاز باعتبار ما يؤول وقولنا خلف هذا الرجل ابوه طفلا ايتاما
حقيقة مع ان القتيل حال التكلم بهذا الكلام قتيل حقيقة والرجل ليس بطفل ثم المعتبر هو الحكم الذي
جعل ذلك اللفظ من متعلقاته للقطع بان قولنا الرجل الرجل الذي خلفه ابوه طفلا حقيقة وقوله
عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه مجاز مع ان الرجل حال الاقامة ليس بطفل والقتيل حال الاستحقاق
فانه سلبه مقتول فعلى هذا اضافة الديار والاموال ايضا حقيقة لانها كانت ملكا لهم حال
اخراجهم وان لم يكن حال الاستحقاق فهم السهم من الغنيمة فان قلت الثابت بالاشارة ههنا من اي



قسم من الاقسام الثلثة قلت جعله المصنف من قبيل جزء الموضوع له لان عدم ملك ما خلفوا في
دار الحرب جزء من معنى الفقر وهو عدم ملك شيء ما وفيه نظر لان الثابت بالاشارة هو زوال
ملكهم عما خلفوا ولا نم انه جزء لعدم ملكهم شيئا بل لازم متقدم لانه يحتاج ان يزول ملكهم اولا حتى
يتحقق الفقر وعدم ملك شيء ما وظهر ان الثالث بالاشارة لا يجب ان يكون لازما متاخرا **قوله**
فان اراد اي الوالد استيجار الوالدة المطلقة لارضاع الولد يكون استغنا اجرها عن التقدير ثابتا
بالاشارة لان مثل قوله بالمعروف انما يقال في مجهول القدر والصفة وان اراد استيجار غير الوالدة
فثبوت استغنا اجرها عن التقدير يكون بدلالة النص لان جواز الاستغنا عن التقدير مبني على ان
هذه الجهالة لا تفضي الى المنازعة لانهم لا يمنعون في العادة قدر الكفاية من الطعام لان نفعه
يعود اليهم ولامن الكسوة لان الولد في حجرها لا باشارة النص لانه ليس ثابتا بنفس النظم
لان الضمير في رزقهن وكسوتهن عائد الى الوالدات **قوله** لان الاطعام جعل الغير طاعما اي الاكل
لان حقيقة طعمت الطعام اكلته والهمزة للتعدية الى المفعول الثاني اي جعلته اكلا واما نحو
اطعمتك هذا الطعام فانما كان هبة وتمليكا بقرينة الحال لانه لم يجعله طاعما قالوا والضابط
انه اذا ذكر المفعول الثاني فهو للتمليك والا فللاباحة هذا والمذكور في كتب اللغة ان الاطعام
اعطا الطعام وهو اعم من ان يكون تمليكا او اباحة ولا يخفى ان حقيقة جعل الغير طاعما اي اكلا لست
في وسع العبد **قوله** والحق به اي بالاطعام التمليك يعني كان ينبغي ان لا يجوز التمليك لانه ليس باطعام
الا انه الحق بالاطعام بطريق الدلالة النص لان المقصود قضا حوائج المساكين وهي كثيرة وحقيقة
الاطعام لا يقضي الا حاجة الاكل فاقيم التمليك مقامها اي مقام حوائج المساكين كلها يعني مقام
قضائها لانه اذا جاز دفع بعض الحوائج فدفع كلها بطريق الاولى فاذا كان جواز التمليك ثابتا
بالدلالة لا بنفس النظم لا يلزم في الاطعام الجمع بين الحقيقة وهي الاباحة والمجاز وهو التمليك
**قوله** فوجب ان يصير العين كفارة فان قلت الكفارة لا يكون عينا لانها عبادة وفي الحقيقة
اسم للفعلة التي يكفر الخطيئة فلابد من تقدير الفعل اي اعطا الكسوة سواء كان بطريق الاعارة
او التمليك قلت نعم الا ان الله تعالى جعل الكفارة بحسب الظاهر نفس الثوب فوجب التقدير
على وجه يصير هو كفارة في الجملة وذلك في تمليكه دون اعارته اذ بالاعارة يصير الكفارة منافع الثوب
لا عينه **قوله** على ان الاباحة جواب عما يقال ان المذكور في كثير من كتب التفسير واللغة ان الكسوة
مصدر بمعنى الالباس لا اسم للثوب ومن امثلة الاشارة قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فالواو
في كفارة الاطعام ايضا صوا العين لانه لا يكون من اوسط ما تطعمون بدل من اطعام والبدل هو المقصود بالنسبة ولذا جعل

[Marginal note:]
المحذوف اي طعاما من اوسط على انه
مفعول ثان للاطعام او نصب
سد براعيني ولا يخفى الاحتمال
بان قلب البدل راجح لكونه
مقصودا بالنسبة ومستغنيا عن
التقدير ومشتملا على زيادة البيان
والتقرير ومودياً الى كون المعطوف
عليه اسم عين كالمعطوف وقلت
معارض بانه اذا جعل بدلا يلزم
مخالفة الاصل اعني جعل الكفارة
عينا لا معنى ويصير عطف تحرير
رقبة من عطف المعنى على العين
ويفتقر ايضا الى التقدير اي
اطعام من اوسط ما تطعمون
لعطف الطعام غير معقول
بالسببية القطع بان بيان
المصرف اعني عشرة مساكين
اهم واولى بالقصد من بيان كون
المطعوم من اوسط ما تطعمون
اهليكم او بيانهم ذلك من
الاطلاق بقرينة العرف فجعل
ما هو غاية المقصود غير مقصود
وما هو دونه مقصودا خروج
عن القانون ولهذا جعل خبر
كسوتهم عائدا الى عشرة مساكين
لا الى اهليكم وايضا في العطف
اتحاد جهة الاعراب مستلزم ان
ان يكون كسوتهم في موضع الجر
من الطعام ولا يخفى ان خلط
لا يساغ الى تصحيح
لا يحصل الا بنية
لدرك الاشيان المحدود اضافها
الى شيء واحد كالاوادوا ايضا
ثوب ...

[Marginal note along the text:]
ثم قال الصنف ملك ومتمليك بقرينة ان الاطعام من الاطعام اي ان بعض الاطعام يملك وسط الاصل عطف على من ... ذا الاصل ...

[Right page margin:]
الاان

فيه اشارة الى جواز النية بالنهار لان كلمة ثم للتراخي فاداء الصوم بعد تبين الفجر حصلت النية بعد
مضي جزء من النهار لان الاصل اقتران النية بالعبادة وكان يوجب ذلك وجوب النية بالنهار
الا انه جاز بالليل اجماعا عملا بالسنة وصار افضل لما فيه من المسارعة والاخذ بالاحتياط قال
الشيخ ابو المعين ان ابا جعفر الخباز السمرقندي هو الذي استدل بالاية على الوجه المذكور ولكن
للخصم ان يقول امر الله تعالى ان يصام بعد الانفجار وهو اسم للركن لا للشرط وايضا يمكن ان يوجد
الامساك الذي هو الصوم الشرعي عقيب جزء من الليل متصلا ليصير المامور ممتثلا ولكن يكون
الامساك صوما شرعيا بدون النية فلا بد منها في اول جزء من اجزاء النهار حقيقة بان يتصل
به او حكما بان يحصل في الليل ويجعل باقية الى الآن **قوله** ويسمى فحوى الخطاب اي معناه يقال
فهمت ذلك من فحوى كلامه اي مما تنسمت من مراده بما تكلم وقد يسمى لحن الخطاب ومفهوم الموافقة
لان مدلول اللفظ في محل السكوت موافق لمدلوله في محل النطق اثباتا ونفيا ويقابله مفهوم
المخالفة **قوله** وكالكفارة ثبتت بالمناط على ان الثابت بدلالة النص قد يكون ضروريا كحرمة الضرب
من حرمة التافيف وقد يكون نظريا كوجوب الكفارة بالوقاع على المراة الا انه يرد عليه ان الشافعي
رحمه الله مع علو طبقته في اللغة لم يفهم ان الكفارة لاجل الجناية على الصوم بل فهم انها لاجل افساد
الصوم بالجماع التام ولهذا لم يجعلها واجبة على المراة لان صومها يفسد بمجرد دخول شيء من
الحشفة في فرجها فهو لا يسلم ان سبب الكفارة هو الجناية الكاملة المشتركة بينهما بل الجناية بالوقاع
التام وهي مختصة بالرجل ولهذا سكت النبي صلى الله عليه وسلم عن وجوبها على المراة في الحديث
الوارد في قصة الاعرابي فان قيل السكوت في جانبها لاتحاد كفارتهما بخلاف
حديث العسيف فان الحد في جانبه كان الجلد وفي جانبها الرجم اجيب بانه مبني على
تحقق السبب في جانبها وهو ممنوع **قوله** بل اولى اي ثبوت الكفارة بالجناية على الصوم بالجناية
بالاكل والشرب اولى من ثبوتها بالجناية بالجماع لانهما احوج الى الزاجر من الجماع لقلة الصبر
عنهما ولكثرة الرغبة فيهما لا سيما بالنهار لالف النفس بهما وفرط الحاجة اليهما وفي هذا
تحقيق ان وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص لا بالقياس حتى يرد عليه ان القياس لا يثبت
الحدود فان قيل هذا معارض بوجوه الاول ان الجناية بالوقاع لتعلقه بالادمي اشد من
الجناية بالاكل لتعلقه بالمال الثاني ان الجماع محظور الصوم والاكل نقيضه والجناية على العبادة
بالمحظور فوق الجناية عليها بالنقض لان الاولى ترد على العبادة لبقائها عند ورود المحظور

عليها

97

عليها لعدم المضادة والثانية تبطل بعد الورود بخلاف الثانية فان العبادة تنعدم قبل ورود
النقض لامتناع الاجتماع الثالث ان الوقاع يوجب فساد صومين عند كون المراة
صائمة ولهذا قال الاعرابي هلكت واهلكت الرابع ان ما هي علة الجوع تبيح الافطار
فوجود بعضها يورث شبهة الاباحة بخلاف ما هي علة الشبق اجيب عن الاول بان
السبب هو افساد الصوم لا اتلاف منافع البضع حتى لو زنى عامدا تجب الكفارة لوجود الافساد
ولو زنى ناسيا لا تجب لعدم الافساد وكذا الحكم في الاكل فهذا الافساد لا لاتلاف الطعام حتى لو
اتلف طعامه عامدا تجب ولو اكل طعام غيره ناسيا لم تجب وعن الثاني ان الصوم هو الامساك
عن شهوتي البطن والفرج فالوقاع ايضا نقيضه وعن الثالث انه افساد صومها بفعلها ووجوب
الكفارة على الرجل انما هو بافساد صومه صح او واقع غير الصائمة تجب الكفارة وعن الرابع ان
المبيح هو خوف التلف لا ما هي الجوع لئلا يفوت الصوم انما شرع لكسر الجوع نعم ما هي الجوع شرط
خوف التلف ولكن لا اعتبار ببعض العلة فكيف ببعض الشرط مع عدم العلة **قوله** قال
المعنى الذي يفهم منه اي في ذلك النص الوارد في الزنا ان وجوب الحد بسببه موجود في اللواطة
حتى كان تبدل الاسم بينهما ليس الا باعتبار تبدل المحل كالسارق والطرار والنباش وغيره فوجوب
الحد في اللواطة يكون بالدلالة لا بالقياس وللخصم ان يمنع فهم كل من يعرف اللغة ان ذلك المعنى
هو السبب لوجوب الحد كيف وقد خفي على اكثر من المجتهدين العارفين باللغة **قوله** لكنا نقول
حاصل الجواب انا لا نسلم ان المعنى الموجب للحد هو مجرد قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى
بل مع هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب **قوله** لان ولد الزنا هالك حكما لانه
لا يجب نفقته على الزاني لعدم ثبوت النسب منه ولا على المراة لعجزها عن الكسب والانفاق عليه
فيهلك ولهذا لا يجوز الاقدام على الزنا بالاكراه ولو بالقتل كما لا يجوز الاقدام على القتل به فان قيل
الحد واجب بزنى الخصي والزنى بالعجوز والعقيم التي لا زوج لها مع انه لا يتحقق هلاك البشر
وافساد الفراش قلنا المراد تحقق ذلك في جنس الزنى **قوله** والشهوة فيه اي في الزنا
من الطرفين لميلان طبعهما اليه بخلاف اللواطة فان الشهوة فيها من جانب الفاعل فقط والمفعول
يمتنع عنها بطبعه على ما هو اصل الجبلة السليمة فيكون الزنى اغلب وجودا واسرع حصولا
فيكون الى الزاجر احوج وهذا بيان لكون الزنا اكمل في الشهوة من اللواطة وايضا محل اللواطة وان شارك محل الزنا
في اللين والحرارة الا ان فيه ما يوجب النفرة وهو استقذاره فيكون شهوة الطباع السليمة فيها اقل **قوله** والترجيح بالحرية

غير تام فمع ادعى الخصم ان اللواطة فوق الزنا في الحرمة وسفح الماء وقبله في الشهوة فرده بان زيادة الزنا في الشهوة وسفح الماء ولم يعلم بان زيادته في الحرمة ضرورة ان حرمة اللواطة مما لا يزول ابدا فاجاب بان زيادة اللواطة
الزنا في الحرمة غير نافع في ايجاب الحد لان نقص اجرا علة الحكم في شيء مع نقصان البعض كالشهوة وسفح الماء زيادة
واسقاط البعض كهلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا يوجب ثبوت الحكم فيه لشرب البول فانه فوق الخمر
في الحرمة لان حرمته لا تزول ابدا وحرمة الخمر تزول بالتخليل مع انه لا يجب به الحد **قوله** لا قود الا بالسيف
يحتمل معنيين فعلى المعنى الثاني فهو ان لا قصاص الا بسبب القتل بالسيف فيجب القصاص بالقتل بالمثقل
بطريق الدلالة لان المعنى الموجب للقصاص هو الضرب بما لا تطيقه البدن سواء كان بالجارح او غيره مثل الضرب
بالمثقل البالغ في ذلك لانه يزهق الروح بنفسه والجرح بواسطة السراية ولا يخفى ان كون الموجب هو هذا
المعنى مما لا يفهم كل من يعرف اللغة ولهذا ذهب ابو حنيفة رحمه الله الى ان المعنى الموجب هو الجرح الذي
ينقض البنية الانسانية ظاهرا اي بالجرح وتخريب الجثة وباطنا اي بازهاق الروح وافساد الطبائع
الاربع فانه حينئذ اي عند نقض البنية ظاهرا وباطنا يقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التي هي
البخار اللطيف الذي يتكون من لطائف الاجزاء الاغذية ويكون سببا للحس والحركة وقوام الحيوة وهي
صفة بعض الحس والحركة واحترز به عن النفس الانسانية التي لا تفنى بخراب البدن ويكون تلك
الجناية اكمل من الجناية بدون القصد كما في قتل الخطأ او ينقض البنية ظاهرا كالجرح بدون السراية او باطنا
فقط كالقتل بالمثقل واذا كانت الجناية اكمل يترتب عليها الجزاء الاكمل ويختص بها ليقع كمال الجزاء
في مقابلة كمال الجناية **قوله** فيجب ان يكون سببها اي سبب الكفارة دائرا بين الحظر والاباحة لتصاف
العقوبة الى الحظر والعبادة الى الاباحة فيقع الاثر على وفق المؤثر ففي القتل الخطأ معنى الاباحة من جهة الرمي
الى الصيد او الكافر ومعنى الحظر من جهة ترك التثبت واصابة الانسان المعصوم وفي اليمين المعقودة
معنى الاباحة من جهة انها عقد مشروع لفصل الخصومات وفيها تعظيم اسم الله تعالى ومعنى الحظر من جهة الحنث
والتحري في الدائر بين الحظر والاباحة يكون صغيرة فيمحوها العبادة التي هي الكفارة لقوله تعالى ان الحسنات
يذهبن السيئات بخلاف العمد والغموس فان كلا منهما كبيرة محضة فلا يمحوها العبادة لقوله صلى الله عليه وسلم
الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهن اذا اجتنب الكبائر فان قيل الكتاب
عام فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد قلنا قد خص منه البعض كالشرك بالله بدليل قطعي هو الكتاب والاجماع فيجوز
تخصيصه بخبر الواحد فان قيل فينبغي ان لا يجب الكفارة بالزنا وشرب الخمر في نهار رمضان قلنا انما وجب
بالافطار والجناية على الصوم وفيه جهة الاباحة من حيث انه تناول شيء يقضي به الشهوة **قوله**

فان قيل



فان قيل حاصل السؤال الاول ان القتل بالمثقل حرام محض فكيف وجبت الكفارة عند ابي حنيفة
وحاصل جوابه ان فيه شبهة الخطأ من جهة ان المثقل ليس آلة للقتل حقيقة بل للتاديب وفي التاديب جهة
من الاباحة والشبهة تكفي لاثبات العبادات كما تكفي لدرء العقوبات وحاصل السؤال الثاني المطالبة
بالفرق بين قتل المعصوم بالمثقل وقتل المستامن بالسيف حيث وجبت الكفارة بالاول دون الثاني
مع عدم القصاص فيهما لمكان الشبهة وحاصل جوابه ان الشبهة انما تؤثر في اثبات الشيء او اسقاطه
اذا تمكنت فيما يقابل ذلك الشيء والقصاص مقابل للفعل من جهة وللمحل من جهة فيسقط بالشبهة
في الفعل كما في القتل بالمثقل لان الشبهة في الآلة الموضوعة لتتميم القدرة الناقصة فتدخل في فعل
العبد وتصير الشبهة فيها شبهة في الفعل وبالشبهة في المحل كما في قتل المستامن فان في دمه لا بمال
دم المسلم في العصمة لانه حربي يتمكن من الرجوع الى دار الحرب فكانه فيها والكفارة تقابل الفعل
من كل وجه لان الزواجر اجزية الافعال فيثبت بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لا في المحل
كما في قتل المستامن **قوله** والثابت بدلالة النص علم ان الثابت بالعبارة والاشارة سواء
في الثبوت بالنظم وفي القطعية ايضا عند الاكثر الا انه عند التعارض تقدم العبارة على الاشارة
لمكان القصد بالسوق كقوله عليه السلام في النساء انهن ناقصات عقل ودين الحديث سيق لبيان نقصان
دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وهو معارض بما روي بانه قال عليه السلام اقل
الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فرجح فان قيل لا معارضة لان المراد بالشطر
البعض لا النصف على السواء ولو سلم فان اكثر اعمار الامة ستون ربعها ايام الصبى وربعها ايام
الحيض في الاعلى فاستوى النصفان في الصوم والصلوة وتركهما احتسب بان الشطر
حقيقة في النصف وان اكثر اعمار الامة ما بين الستين الى السبعين على ما ورد في الحديث وترك الصوم
والصلوة مدة الصبى مشترك بين الرجال والنساء لا يصلح سببا لنقصان دينهن ثم الثابت بالدلالة
مثل الثابت بالعبارة والاشارة في كونه قطعيا مستندا الى النظم لاستناده الى المعنى المفهوم
من النظم لغة ولهذا سميت دلالة النص فيقدم على خبر الواحد والقياس واما في قبول
التخصيص فلا احتماله لان الثابت بالدلالة لا يقبله وكذا الثابت بالاشارة عند البعض والاصح انه
يقبله صرح بذلك شمس الائمة السرخسي رحمه الله **قوله** الا عند التعارض فان الثابت بالعبارة او
الاشارة يقدم على الثابت بالدلالة لان فيهما النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة المعنى فقط
فيبقى النظم سالما عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة النص الوارد في الخطأ
فيعارضه

Copyright © King Saud University

قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفي الكفارة وبحث
على ذلك لأنه النص وقيل المراد جزاء الآخرة فلا يكون فيه اشارة الى نفي القصاص قلنا القصاص جزاء
المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص ثبت بعبارة النص
الوارد فيه قوله وهو اي الثابت بدلالة النص فوق الثابت بالقياس لأن المعنى الذي يفهم به
الحكم في المنطوق لأجله يدرك في القياس بالرأي والاجتهاد وفي دلالة النص باللغة الموضوعة
لإفادة المعاني فيصير بمنزلة الثابت بالنظم وفي التعليل اشارة الى انه لا يتقدم على القياس المنصوص
العلة والى ان دلالة النص مغايرة للقياس الشرعي وقد يستدل على ذلك بوجوه الاول ان الاصل
في القياس الشرعي لا يكون جزءا من الفرع اجماعا وههنا قد يكون كما لو قال العبد لا تعط زيدا ذرة فانه
يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة جزء منه فان قيل المنصوص عليه هو الذرة بقيد
الوحدة والانفراد وهي غير داخلة فيما فوقها بصفة الاجتماع قلنا لو سلم فمثله يمنع في القياس
بالاجماع الثاني ان دلالة النص ثابتة قبل شرع القياس فان كل احد يفهم من لا تقل لهما اف لا تضربهما
ولا تشتمهما سواء علم شرعية القياس او لا وسواء شرع القياس او لا الثالث ان النافين للقياس
قائلون بدلالة النص وقيل هو قياس لما فيه من الحاق فرع باصل لعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه
حرمة التأفيف فألحق به الضرب والشتم بجامع الأذى الا انه قياس جلي قطعي وهذا النزاع لفظي
قوله فيثبت تفريع على كون المعنى في الدلالة مدركا باللغة فان حكمها حكم ما يستند الى النظم
ويصح عند الشبهة المانعة عن ثبوت الحد والقصاص وهو احتمال المعنى الذي يتعلق به الحكم
لا الشبهة الواقعة في طريق الثبوت كالاجماع على اثباتها بخبر الواحد مثال ذلك اثبات الرجم
بدلالة نص ورد في ماعز للقطع بانه انما رجم للزنا في حالة الاحصان قوله ولا يثبت اي
ما يندرئ بالشبهات بالقياس الذي معناه يدرك بالرأي دون اللغة لما فيه من الشبهة الدارئة
للحد بخلاف ما اذا كانت العلة منصوصة فانه حينئذ بمنزلة النص قوله واعلم ان في بعض المسائل يعني
انه قد وقع في ايراد الامثلة المذكورة لدلالة النص في بعضها نظر كوجوب الحد باللواطة
والقصاص بالقتل بالمثقل لان المعنى الموجب ليس مما يفهم لغة بل ما هو من قبيل القياس الا ان
القياس لما لم يكن مثبتا للحد والقصاص ادعوا فيه انه دلالة النص قوله واما المقتضى بالكسر
على لفظ اسم الفاعل فنحو اعتق عبدك عني بألف ومقتضاه هو البيع لان اعتاق الرجل عبده
بوكالة الغير ونيابته يتوقف على جعله ملكا له وسبب الملك ههنا البيع بقرينة قوله بألف

قبلون



فيكون البيع لازما متقدما لمعنى الكلام والاقتضاء هو دلالة هذا الكلام على البيع وكان الانسب بما
سبق ان يقول واما الاقتضاء فهي في هذا المثال والمراد باللزوم ههنا اعم من الشرعي والعقلي
البين وغير البين ويعرف من ذلك ما قيل ان الاقتضاء هو دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف
عليه صدقه او صحته الشرعية او العقلية وقد يقيد بالشرعية احترازا عن المحذوف في
مثل واسأل القرية ولهذا قيل المقتضى زيادة ثبتت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا وقوله شرطا
حال من المستكن في ثبت وبهذا الاعتبار جاز تذكيره مع كونه عائدا الى الزيادة والشرط يتقدم على
المشروط لا محالة فيفهم منه ان المقتضى لازم متقدم وقد صرح بذلك الامام السرخسي حيث
قال المقتضى زيادة على المنصوص يشترط تقديمه ليصير المنصوص مفيدا او موجبا للحكم قوله
فصار كأنه قال بع عبدك عني بألف وكن وكيلي في الاعتاق فقيل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه
يحتاج الى القبول ورد بالمنع وانما يحتاج اليه لو كان الملفوظ هو هذا المقدر وكأنه انما اختار
هذا التقدير لتحقق في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام البزدوي من ان الآمر
كأنه قال اشتره مني فأعتقه عني والمأمور حين قال اعتقه فكأنه قال بعته منك فأعتقه
عنك فانه يشتمل على الايجاب والقبول ثم هذا التقدير احسن من جهة انه جعل عني متعلقا
بأعتقه على معنى اعتقه نائبا عني وكيلا لا صلة للبيع على ما توهمه المصنف لانه لا يقال بعته على
بل منك والتحقيق ان عني حال من الفاعل وبألف متعلق بأعتق على تضمينه معنى البيع كأنه قال
اعتقه عني مبيعا مني بألف قوله فيسقط البيع بقدر الضرورة اي من اركانه وشرائطه
الضرورية التي لا تسقط بحال فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب ويعتبر
في الآمر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا مأذونا له في التصرفات لم يثبت منه البيع
بهذا الكلام قوله لا القبض اي لا يحتمل القبض في الهبة السقوط حالا لا يوجد هبة توجب
الملك بدون القبض ففي الصورة المذكورة يقع العتق عن المأمور دون الآمر وانما قيد بالقبض
في الهبة لان القبض في البيع الفاسد وان كان شرطا لكنه يحتمل السقوط حتى يقع العتق عن
الآمر فيما اذا قال اعتقه عني بألف دينار ورطل من الخمر لان القبض ليس بشرط اصلي في البيع الفاسد
بدليل ان الصحيح يعمل بدونه والفاسد ملحق به لا اصل بنفسه فيحتمل السقوط نظرا الى اصله بخلاف
الهبة فان القبض فيها شرط اصلي لا يعمل حكمها الا به ولان الفاسد لضعفه احتاج الى القبض للسقوط
وقد حصل القبض بكونه في ضمن العتق قوله ولا عموم للمقتضى على لفظ اسم المفعول اي اللازم

المعدوم الذي اقتضاه الكلام تصحيحا له اذا كان تحته افراد لا يحتاج اثبات جميعها لان الضرورة ترتفع باثبات فرد
فلا دلالة له على اثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الاصلي بمنزلة المسكوت عنه ولان العموم من عوارض اللفظ
والمقتضى معنى لا لفظ وقد نسب القول بعموم المقتضى الى الشافعي وتحقيق ذلك ان المقتضى على لفظ اسم الفاعل
عبارة عما يتوقف صدقه او صحته عقلا او شرعا او لغة على تقدير وهو المقتضى اسم مفعول فاذا وجد تقديرات
متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عند اصحابنا بمعنى انه لا يصح تقدير الجميع بل يقدر واحد
بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحدها كان بمنزلة المجمل وان اتفق تعين بدليل فهو كالمذكور لان الملفوظ والمقدر
سواء في افادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا فعلى هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون اثباته
ضروريا لانه مدلول اللفظ لا سقط عنه وبنوا الخلاف فيما اذا قال والله لا اكل او ان اكلت فعبدي حر
فعند الشافعي يجوز نيته طعام دون طعام تخصيصا للعام اعني النكرة الواقعة في سياق النفي او الشرط لان
المعنى لا اكل طعاما وعند ابي حنيفة رحمه الله لا يجوز لانه ليس بعام فلا يقبل التخصيص ولا خلاف في شمول
الحكم وشموله لكل طعام بل الشبوع عند ابي حنيفة او لدلالة لا يقبل اصلا لكنه مبني على وجود المحلوف عليه
في كل صورة لا على عموم المقتضى ويكون المثال المذكور من قبيل المقتضى ظاهر على تفسير المصنف واما على تفسير
من اعتبر التوقف عليه شرعا فوجهه ان الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقتضى ويكون
صحة الحلف على الاكل شرعا موقوفة على اعتبار الماكول **قوله** فان قيل تقرير السؤال سلمنا انه لا يصح نية طعام
دون طعام بناء على ان المقتضى لا عموم له لكن لم لا يجوز ان ينوي الاكل دون اكل على ان يكون العموم في الاكل فانه
دلالة الفعل على المصدر لا تثبت بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة في سياق النفي بمنزلة ما اذا
صرح به نحو لا اكل اكلا فانه يصدق نية اكل دون اكل وتقرير الجواب ان المصدر الثابت لغة اي في
ضمن الفعل وهو الذي يتوقف عليه الفعل يوقفا لكل على الجزء هو الدال على نفس الماهية دون الافراد
اذ لا دلالة في الفعل على الفرد بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف
المصدر نحو لا اكل اكلا فانه عام اتفاقا وفيه نظر لان المصدر ههنا للتاكيد والتاكيد تقوية مدلول
الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية ولهذا صرحوا بانه لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع
او المرة وايضا ذكر في الجامع انه لو قال ان خرجت فعبدي حر ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجهه
بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم فيقبل التخصيص **قوله** فالدلالة اي دلالة
لا اكل على انه لا يوجد فرد من افراد الاكل بطريق الاقتضاء لانه يثبت ضرورة تصحيح نفي ماهية الاكل اذ لو وجد
فرد من الافراد لثبت الماهية في ضمنه وفيه نظر لان عموم النكرة المنفية ايضا كذلك باعتبار دلالة اللفظ

على جميع الافراد بطريق المنطوق بل باعتبار ان نفي فرد مبهم يقتضي نفي جميع الافراد ضرورة
**قوله** فان قيل تقرير السؤال ان دلالة المساكنة على المكان اقتضاء وقد صحت نيته بيت واحد وهذا
تخصيص يقتضي سابقة العموم في المقتضى وليس المقتضى عموم وتقرير الجواب انا لا نسلم انه تخصيص
بل ارادة لاحد مفهومي المشترك او احد نوعي الجنس بقرينة كونه الكامل المفهوم من الاطلاق
وذلك لان المساكنة مفاعلة من السكنى وهي المكث في مكان على سبيل الاستقرار والدوام فهي
فعل يقوم بهما بان يتصل فعل كل منهما بفعل صاحبه وذلك في البيت يكون بصفة الكمال وفي
الدار انما يكون لاتصال في توابع السكنى من ارافة الماء وغسل الثوب ونحوهما لا اصل السكنى
هذا ولكن قد اشتهرت المساكنة عرفا في المساكنة في دار واحدة سواء كانت في بيت واحد
منها او لا ولهذا حمل عليه عند عدم النية ولا يجوز نية بيت دون بيت ودار دون دار لانه يؤدي
الى عموم المقتضى **قوله** وقد غير ما كان في نسخة الاصل قوله ومما يتصل بذلك الى قوله تخريج فيه
العموم والخصوص مقدما على قوله ولذلك قلنا اقتداء بفخر الاسلام فاخر ليقع جميع المباحث
المتعلقة بعموم المقتضى وخصوصه مجتمعة **قوله** ولذلك قلنا قد وقعت في باب الطلاق عبارات
متشابهة صحت عند ابي حنيفة رحمه الله نية الثلث في البعض منها مثل طلقي نفسك دون البعض
مثل انت طالق وطلقتك واذا صرح بالمصدر مثل انت طالق طلاقا او طلقتك طلاقا صحت نية
الثلث اتفاقا وذلك لان الطلاق في انت طالق وطلقتك ثابت بطريق الاقتضاء فلا يعم جميع ما تحته
من الافراد وهو الثلث وفي طلقي نفسك ثابت بطريق اللغة فيكون كالملفوظ فيصح حمله على
الاقل وعلى الكل كسائر اسماء الاجناس وتحقيق ذلك ان انت طالق يدل بحسب اللغة على اتصاف
المراة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء وانما ذلك اي الطلاق الثابت
بطريق الانشاء عن الرجل امر شرعي يثبت ضرورة ان اتصاف المراة بالطلاق يتوقف شرعا على
تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة فان قيل هذا انما يصح
في انت طالق دون طلقتك فانه صريح في الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج لغة اجيب
بان دلالته بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فكان ينبغي ان يكون
لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اي
طلاقا من قبل المتكلم في الحال وجعله انشاء للتطليق فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة
بخلاف طلقي نفسك فانه مختصر من افعلي فعل الطلاق من غير ان يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت في ضمن

Copyright © King Saud University

الفعل لانه لطلب الطلاق في المستقبل فلا يتوقف الا على تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو
نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضا فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل
وان لم يكن عاما على ما عرفت في نحو لا اكل ان المصدر الثابت في ضمن الفعل ليس بعام واما اذا كان مذكورا
نحو طلقي طلاقا وانت طالق طلاقا وطلقتك طلاقا فانه لا دلالة له على العموم كيف وهو نكرة في الاثبات
فان قلت من اين صحت نية الثلث قلت من جهة ان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة او حكما وهو
المجموع من حيث هو المجموع اعني الطلقات الثلث لانه المجموع في باب الطلاق والى هذا المعنى اشار
بقوله هنا باسما الاجناس على ما شرحه المصنف فان قيل فلم لم تجز نية الثلث في المقتضي بهذا
الاعتبار لا باعتبار العموم قلت لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضي ليس بلفظ
وهذا لا ينافي ابتناه على عدم عموم المقتضي ايضا نظرا الى انه لو نوى الثلث لكان الطلاق الثابت
بطريق الاقتضا قد اريد به جميع ما تحته من الافراد وهو معنى عموم المقتضي ولهذا قال المصنف
واذا كان الطلاق ثابتا اقتضا لا يصح فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقتضي ولان نية الثلث انما تصح
بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتباري ولا يصح نية المجاز الا في اللفظ لنية التخصيص
ويرد على المصنف انه فسر عدم عموم المقتضي بانه لا يجب اثبات جميع ما تحته من الافراد وهذا
لا ينافي الجواز اعني صحة نية الثلث **قوله** فان قيل هذه معارضة تقريرها ان صيغ العقود
والفسوخ مثل بعت واشتريت ونكحت وطلقت كلها في الشرع انشاات موضوعة لاثبات
هذه المعاني فالطلاق الثابت من قبل الزوج بطريق الانشا يكون ثابتا بقوله انت طالق فيكون
متأخرا لا متقدما فيكون ثابتا عبارة لا اقتضا فيصير بمنزلة طلقتك طلاقا فيصح نية الثلث
لا يقال هذا وارد على جميع صور الاقتضا فان السيد مثل اعتق عبدك عني بالف انما يثبت بهذا
اللفظ بقول المامور اعتقته لانا نقول معنى التقدم انه يجب ان يعتبر اولا ليصح مدلول
الكلام فانه لو لم يعتبر البيع من الامر لم يصح الاعتاق عنه شرعا وههنا لا يجوز ان يعتبر ثبوت الطلاق
بطريق الانشا اولا ليصح الايقاع بل الامر بالعكس لانه لا يثبت الطلاق من قبل الزوج الا بعد
الايقاع بهذا الكلام فاجاب عن المعارضة بوجهين الاول ان ليس معنى كون هذه
الالفاظ انشا في الشرع انها نقلت عن معنى الاخبار بالكلية ووضعت لايقاع هذه
الامور حتى يكون مدلولا لها حقيقة ذلك بل معناه انها صيغ يتوقف صحة مدلولها اللغوي
على ثبوت هذه الامور من جهة المتكلم فيعتبر الشرع ايقاعها من جهته بطريق الاقتضا تصحيحا

هذا



لهذا الكلام فمن حيث ان هذه الامور لم تكن ثابتة وقد ثبتت بهذا النوع من الكلام سمي انشا ولهذا لو جعله
اخبارا ضروريا حتى لو امكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل انشا بان يقول للمطلقة والمنكوحة احد يكما طالق
لا يقع الطلاق وفيه نظر للقطع بانه لا يقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية مثلا بعت لا يدل على
نسبة اخرى غير النسبة الذي يقع به ولا معنى للانشا الا هذا وايضا لا يوجد فيها خاصة الاخبار اعني
احتمال الصدق والكذب للقطع بتخطية من يحكم عليها باحدهما وايضا لو كان طلقت اخبارا لكان ماضيا
فلم يقبل التعليق اصلا لانه توقيف امر على امر وايضا يقطع كل احد فيما اذا قال للرجعية انت طالق
بالفرق بين ما اذا قصد انشا طلاق ثان وبين ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق السابق وبالجملة كون
هذه الصيغ من قبيل الانشا ظاهر ولهذا تحاشا المصنف عن التصريح بكونها اخبارا لكنه غير مفيد
لان ثبوت الطلاق بطريق الاقتضا يتوقف على كون الصيغة خبرا والا فهو ثابت بالعبارة وقطعا الثاني ان
الطلاق الذي يدل عليه طالق لغة صفة للمراة وهو ليس بمتعدد في ذاته بل يتعدد بتكرر ونية اعني التطليق
الذي هو صفة الرجل وهو ههنا غير ثابت لغة بل اقتضا فلا يصح نية الثلث فيه فلا يصح فيما ينبغي تعدده عليه قال
وهذا الوجه مذكور في الهداية وهو غير شامل لمثل طلقتك وهذا ليس اعتراضا على الهداية بل على جعل هذا
الكلام جوابا عن المعارضة المذكورة لان صاحب الهداية انما ذكر هذا الكلام جوابا عن قول الشافعي ان ذكر
الطالق ذكر للطلاق لغة كذكر العالم ذكر للعلم فقال ذكر الطالق ذكر لطلاق هو صفة المراة لا لطلاق
هو تطليق هذه عبارته ولا يخفى انه لا يرد على ما ذكر ولان الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضا
فلا يصح نية الثلث فيه وهذا لا يدفع المعارضة المذكورة وهو ان التطليق الذي صفة الرجل ليس بثابت
اقتضا بل عبارة لان مثل انت طالق وطلقتك في الشرع انشا لايقاع الطلاق فيكون الطلاق الذي هو
صفة الزوج متأخرا عنه ثابتا به بطريق العبارة فيصح نية الثلث فيه ولا مدفع لذلك الا منع كونها انشا
والقول بانه اخبار يقتضي سابقية الطلاق من قبل الزوج تصحيحا له فيصير بعينه الجواب الاول وقد عرفت ما
فيه ثم قال والوجه المذكور في الهداية منقوض بمثل انت طالق طلاقا وانت الطلاق فانه صفة المراة وقد صحت به
نية الثلث اتفاقا واجاب بانه اذا نوى الثلث تعين انه اراد بالطلاق التطليق على التاويل المذكور في الكتاب
ولا يخفى بعده على ان تاويل انت طالق بانت ذات وقع عليك التطليق ليس بابعد من ذلك فيجب ان يصح نية الثلث
لا يقال صحة نية الثلث موقوف على كون الطلاق مرادا به التطليق فلو توقف ذلك على نية الثلث لزم الدور
لانا نقول المتوقف على نية الثلث هو علمنا بانه اراد بالطلاق التطليق لا نفس ارادته لا يقال الجواب
الثاني ليس ان الطلاق الذي هو صفة المراة لا يتعدد ولا يصح نية الثلث فيه اصلا بل انه لا يتعدد ولا يصح ذلك

فيه الا بتبعيه التطليق وح لا يرد النقض لانا نقول التطليق الذي يقبل التعدد لدلالة ثابت في انت
طالق طلاقا وانت الطلاق بطريق الاقتضا كما في انت طالق بعينه فلو كان صحة نية الثلث في الطلاق مبنيا
على صحته في التطليق لما صحت ههنا وهو النقض ولا يندفع الايما ذكره المصنف **قوله** لان المقتضى
في اصطلاحهم تعليل لقوله لم يكن بمعنى لا يكون **قوله** اي اذا كان الملفوظ شرط جوابه قوله
لا يدل على العدد بل على الواحد وقوله لكنه اسم جنس تقديره اذا كان الملفوظ وهو ليس باسم عام لكنه اسم جنس
**قوله** قلنا نعم يعني ان صحة نية الثلث في انت بائن ليست مبنية على عموم المقتضى بل على قبيل اراده احد معنيي
المشترك لا واحد نوعي الجنس في باب المقتضى وهو جائز وذلك لان البينونة قد تطلق على الحقيقة وهي القاطعة
للحل الثابت للزوج في الحال وعلى الغليظة وهي القاطعة لحل المحلية بان لا تبقى المراة محلا للنكاح في حقه فان
لفظ البينونة موضوعا لكل من المعنيين وضعا على حدة كان مشتركا بينهما لفظا والا كان جنسا لهما **قوله**
لكن لا يصح فيه اي في المقتضى فيه عدد معين فيه اي كاين في المقتضى وهذا تكرير لما سبق وزياده توضيح
للمقصود وهذا تكرير لما سبق وزيادة توضيح للمقصود بانه لا يصح فيه عدد معين في المقتضى لا على
وجه العموم ولا على انه مجاز **قوله** لانه لا تصور فيهما اي في النوعين لا اقل المتيقن يشكل بما قالوا
انه اذا قرن بشيئا يعين الادنى اي الحقيقة لانه المتيقن **قوله** لان الطلاق لا يملك دفعة اصلا وانما
يتوهم ذلك في الرجعي من جهة انه لا يثبت في الحال حكم الطلاق الذي هو ازالة الملك لكونه معلقا
بشرط انقضا العدة او جعله بائنا ولا ازالة حل المحلية لتوقفها على انضمام الطلقتين اليه وعدم ثبوت
حكم الشي لعدم ثبوت شرائطه ليس دفعا له **قوله** ومما يتصل وجه اتصال المحذوف بالمقتضى
ظاهر حتى ان كثيرا من الاصوليين جعلوه من المقتضى وفسروا المقتضى بجعل غير المنطوق منطوقا تصحيحا
للمنطوق شرعا او عقلا او لغة وبعضهم فرقوا بان المحذوف مفهوم تغيير اثباته المنطوق والمقتضى مفهوم
لا تغيير اثباته المنطوق فالمحذوف يكون بمنزلة المذكور يجري فيه ما يناسبه من العموم والخصوص
ويكون ذلك لانه على معناه عبارة او اشارة او دلالة او اقتضا وفيه بحث لانه ان اريد بوجه الفرق بين
المحذوف والمقتضى وجود التغيير وعدمه فلا تغيير في مثل فانفجرت اي فضربه فانفجرت وقوله تعالى
حكاية فارسلون يوسف ايها الصديق اي ارسلوني فاتاه وقال يا ايها الصديق ومثل هذا كثير
في المحذوف وان اريد ان عدم التغيير لازم في المقتضى وليس لازم في المحذوف فلم يتميز المحذوف الذي
لا تغيير فيه عن المقتضى **قوله فصل** قسم الشافعية المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون
المسكوت عنه اي غير المذكور موافقا للمنطوق اي المذكور في الحكم اثباتا ونفيا والى مفهوم مخالفة

وهو ان يكون مخالفا له فيه وشرطوا لمفهوم المخالفة الشرائط التي اوردها المصنف ههنا وقالوا
في احد الشرائط او غيره لكونها تقتضي تخصيص المنطوق بالذكر فعلم ان شرط مفهوم المخالفة
ان لا يظهر للتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه فالمصنف حصر الشرائط
في المعدودات وسكت عن تعميمها ليتمكن من الاعتراض عن دليلهم في مفهوم الصفة والشرط
بايراد صور توجد فيها الشرائط المعدودة مع عدم نفي الحكم عن المسكوت عنه على ما سنذكر ان
شاء الله **قوله** ان لا يظهر اولويته ولا مساواته حتى لو ظهر احدهما كان الحكم في المسكوت عنه
ثابتا بدلالة النص اي مفهوم الموافقة او بالقياس يحتمل ان يكون هذا على سبيل اللف والنشر
اي بدلالة النص في صورة الاولوية وبالقياس في صورة المساواة على ما هو المذكور في اصول
ابن الحاجب وغيره ان مفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على الاعلى ولذلك كان الحكم في المسكوت
عنه اولى ويحتمل ان يكون الثبوت بدلالة النص في صورة الاولوية والمساواة ايضا اذا كانت بحيث
لا يتوقف معرفة الحكم في المسكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس اذا توقفت بناء على ان دلالة النص
لا يتوقف على الاولوية كثبوتها للرجم في الزاني بدلالة نص ورد في ماعز **قوله** والا يلزم الكفر والكذب
في قول من قال محمد رسول الله وزيد موجود يعني يلزم الامران في كل من القولين لان الاول يدل على ان
غير محمد ليس برسول وهو كذب وكفر والثاني يدل على ان غير زيد ليس بموجود وهو ايضا كذب ولا كفر
بوجود الباري تعالى والمصنف خصص الكفر بالاول والكذب بالثاني فان قيل انما يلزم ذلك اذا تحقق
شرائط مفهوم المخالفة وهو ههنا ممنوع لجواز ان يكون المقتضي للتخصيص بالذكر هو قصد الاخبار
برسالة محمد ووجود زيد ولا طريق الى ذلك سوى التصريح بالاسم قلنا الحنفية لا يحقق مفهوم
اللقب اصلا لان هذه الفائدة حاصلة في جميع الصور **قوله** ولا جماع العلما يعني ان القول بمفهوم
اللقب يودي الى نفي المجمع عليه وهو تعليل النص واثبات حكم المنصوص عليه فيما يشاركه في العلة
وذلك لان الفرع ان تناوله اسم الاصل فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص وان لم يتناوله فقد
دل النص بحسب المفهوم على نفي الحكم عنه فلا يجوز اثباته بالقياس اذ لا عبرة بالقياس المخالف
للنص وقد يجاب بان موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة لان من شرط القياس المساواة
ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها على ما مر واستدل ايضا بان النص لم يتناول غير المنطوق في ايجاب
الحكم مع انه وضع للايجاب فلان لا يتناول غيره لنفي الحكم عنه مع انه لم يوضع للنفي اولى وبان ما
يكون موثرا في اثبات شي لا يكون موثرا في انتفائه ورد كلاهما بانه لم لا يجوز ان يتناول النص ثبوت





Copyright © King Saud University

الحكم في محل بالمنطوق ونفيه عن محل اخر بالمفهوم ويدل على اثبات شي في محل واثبات ضده في غير ذلك
المحل وعدم تناول النص لغير المنطوق عن النزاع بل تناوله نفيا لا اثباتا **قوله** وهو اي اللام
للاستغراق بمعنى ان جميع افراد غسل الجنابة ناشية من وجود المني بقرينة ورود الحديث في
غسل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس **قوله** ومنه تخصيص الشي بالصفة
اي نقص شيوعه وتقليل اشتراكه وذلك بان يكون الشي مما يطلق على ما له تلك الصفة وعلى غيره فيقيد
بالوصف ليقتصر على الدلالة على ما له تلك الصفة دون القسم الاخر ولهذا قد يعبر عن ذلك بتعليق الحكم
باحدى صفتي الذات واستدل على دلالته على نفي الحكم عما لا يوجد فيه ذلك الوصف بوجوه
الاول انه المتبادر الى الفهم عرفا ولهذا يستقبح مثل الانسان الطويل لا يطير واجاب
بان الاستقباح انما هو لعدم فايدة التخصيص في هذا المثال والمثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية وفيه
نظر لان من اشهر اكابر من اهل اللغة قد فهموا ذلك على ما نقل عنهم في صور جزئية والغرض من
المثال التنبيه على ان كل صورة تخلو عن فايدة اخرى يفهم منه اهل اللسان هذا المعنى ولولا انهم
عارفون انه لغة لما فهموا الثاني ان الحمل على اثبات المذكور ونفي غيره اكثر فايدة من اثبات المذكور
وحده وتكثير الفايدة مما يرجح المصير اليه لكونه ملايما لغرض العقلا فان قيل تحديد سوقف دلالته
على النفي عن الغير على تكثير الفايدة اذ به يثبت وتكثير الفايدة انما يحصل بدلالته على النفي عن الغير
وذلك دور واجيب بان ما يتوقف عليه الدلالة هو تكثير الفايدة عقلا وهو ان يعلم انه لو دل كثرت
الفايدة لا تكثير الفايدة عينا وهو حصولها في الواقع والمتوقف على الدلالة هو تكثير الفايدة عينا
لا عقلا اي حصولها في الواقع لا تعقل حصولها عند الدلالة وجوابه ظاهر وهو ان الوضع
لا يثبت بما فيه من الفايدة بل بالنقل ولم يوجد لظهوره الثالث انه لو لم يكن في التخصيص
بالوصف الدلالة على نفي الحكم عن الغير لكان ذكر الوصف ترجيحا بلا مرجح لانا لنقدر عدم الفوايد
الاخر واللازم باطل لانه لا يستقيم تخصيص احاد البلغا من غير فايدة مرجحة فكلام الله ورسوله
اجدر وليس هذا اثباتا للوضع بما فيه من الفايدة بل بالاستقراء عنهم ان كل ما ظن انه لا فايدة للفظ
سواه تعين ان يكون مرادا وهذا كذلك فاندرج في القاعدة الكلية الاستقرائية ولا يخفى هذا في مفهوم
اللقب لان المرجح هنا ظاهر وهو انه لولم يعبر عنه بالاسم لاختل المقصود لا يقال المرجح هو نيل
ثواب الاجتهاد بان يقاس المسكوت على المنطوق لانا نقول محل القياس ليس محل المفهوم
المخالفة لما مر الرابع ان تعليق الحكم بالشي المذكور صفته يشعر بعلية الوصف للحكم فيقتضي

علم



عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لانتفا المعلول بانتفا العلة **قوله** وعند الاكثر لان موجبات
التخصيص لا تنحصر فيما ذكر فان قلت هذا استدلال على اثبات مذهبه بابطال ادلة الخصم
بل بعضها فلا يكون موجها قلنا ادعاء ان مذهب الخصم دعوى ثبوت شي والمطلوب منع
ونفيه نفي في المطلوب رد ما ذكره الخصم من الادلة لان الحكم منتف ما لم يقم عليه الدليل وانما
سكت عن رد البعض لظهوره على ان ما ذكره المصنف يصح ان يجعل دليلا على مذهبه كما نبينه ان
شا الله تعالى فان قلت اول شرايط مفهوم المخالفة ان لا يظهر اولوية والمساواة على ما صرح
به المصنف ايضا فكيف ادعى انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة في نفي الحكم عما عداه
قلت لان ظهور الاولوية او المساواة وان شرط عدمه في المفهوم الا انه ليس موجبا
للتخصيص على ما لا يخفى **قوله** نحو وما من دابة في الارض ولا طاير يطير بجناحيه ذكر
صاحب الكشاف ان معنى زيادة في الارض ويطير بجناحيه هو زيادة التعميم والاحاطة كانه
قيل وما من دابة قط في جميع الارضين السبع وما من طاير قط في جو السما يطير بجناحيه الا امم
امثالكم محفوظة احوالها غير مهمل امرها وقال صاحب المفتاح ذكر في الارض مع دابة
ويطير بجناحيه مع طاير لبيان ان القصد من لفظ دابة ولفظ طاير انما هو الى الجنسين والى
تقريرهما يعني ان اسم الجنس حامل لمعنى الجنسية والوحدة فاذا شفع بما هو من خواص
الجنس دون الفرد دل على ان القصد به انما الى الجنس لا الفرد والمعنى الذي حمل عليه المصنف كلام
المفتاح من انه انما ذكر الوصف ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة بعيد لان ذلك معلوم
قطعا بدون الوصف لان النكرة المنفية لا سيما مع من الاستغراقية قطعية في العموم والاستغراق
لا تحتمل الخصوص اصلا باجماع اهل العربية **قوله** فلم يوجد الجزم بتقرير الكلام
ان دلالة التخصيص بالوصف على نفي ما عداه مشروطة بالجزم بان لا موجب للتخصيص سوى ذلك
والشرط مفقود دايما فيلزم انتفا المشروط دايما اما الاشتراط فظاهر واما انتفا الشرط
دايما فلان فوايد الوصف غير محصورة ولا مضبوطة خصوصا في كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه
السلام فانه يجوز ان يكون لكل واحد منهما فوايد كثيرة يعجز عن ادراكها فهم العقلا فاذا لم تكن
محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفا الجميع سوى الدلالة على نفي الحكم وههنا نظر اما اولا فلان
ما نقله من انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه سهو ظاهر
لما ذكر في اصول ابن الحاجب وغيره ان شرطه ان لا يظهر اولوية ولا مساواة ولا خرج مخرج الاغلب ولا السوال

Copyright King Saud University

نعقود رحاله

ولا الحادثة ولا بعد رحاله او حوف او غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر ولقد صرحوا بانه انما يحمل
على نفي الحكم عما عداه اذا لم يظهر للوصف فائدة اخرى اصلا واما ثانيا فلان الوصف للكشف والمدح او
الذم او التاكيد ليس من التخصيص بالوصف في شي كما عرفت وكان المصنف فهم من التخصيص
بالوصف ذكر الوصف في الجملة وانما المراد به الوصف الذي يكون للتخصيص اي نقص الشيوع
وتقليل الاشتراك واما ثالثا فلانه لا نزاع لهم في ان المفهوم ظني يعارضه القياس فلا يتوقف
على الجزم بانتفاء الموجبات الاخر بل على الظن بذلك وهو حاصل بعدم ظهور شي من الموجبات بعد
التامل والفحص **قوله** وقوله لكان ذكره مرجحا يعني بما ذكرنا من الدليل يظهر الجواب عن دليلهم
الثالث لان انتفاء الفوائد المذكوره لا يوجب انتفاء المرجح لجواز ان يكون مرجح اخر غيرها **قوله**
ولان اقصى درجاته فيه نظر لان القائلين بالمفهوم انما يقولون به لانه اذا لم يظهر للحكم علة اخرى
بعد الفحص والاستقصاء وحينئذ يحصل الظن وهو كاف اذ لا قائل بان المفهوم قطعي وبهذا يظهر
الجواب عما يقال انه لو اثبت الوضع لثبت اما بالتواتر وهو منتف اتفاقا او الا بالاحاد وهو غير مفيد
لان المسئله من الاصول **قوله** مع انه يحتمل الخروج مخرج العاده لان العاده ان الاسلح المومن الكافر
المومنه ليس على ما ينبغي لان معنى الخروج مخرج العاده ان يكون ذكر الوصف بناء على ان العاده
جاريه باتصاف المذكور بذلك الوصف وان الغالب هو الاتصاف ككون الربائب في حجوركم
ولو كانت الفتيات اي الاماء مومنات في الغالب والعاده جاريه بذلك لصح ما ذكره **قوله** في بطون
محلفه بان يكون بين الولدين سته اشهر فصاعدا **قوله** اما ههنا فلا يعني ان الفراش لما ثبت لها من وقت
الدعوه فكان انفصال الولدين الاخرين قبل ظهور الفراش فيها فيكونان ولدي الامه **قوله** في ارض لما
يحتمل ان يكون صفه وان يكون ظرفا لغوا متعلقا بلا نعلم فيكون مناسبا للتخصيص بالصفه من
جهه انه يفيد وهذا كما اوردوا في بحث التخصيص بالصفه قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشيه
املاق **قوله** على اشتراطيته فان شرط الشي ما يتوقف عليه تحققه ولا يكون داخلا في ذلك الشي
ولا موثرا فيه فبالضروره ينتفي بانتفائه وهذا دليل يتفرد به الشرط والا فجميع ما ذكر في الصفه
من المعقول والمنقول جار ههنا وبالجمله دلائل مفهوم الشرط اقوى حتى ذهب اليه بعض من لم
يذهب الى مفهوم الصفه **قوله** يعني ما ذكرنا اي بناء على عدم عليه الحكم لا بناء على ان عدم الشرط
عله لعدم الحكم **قوله** وما ذكرنا من ثمره الخلاف يعني لو قال ان كانت الابل معلوفه فلا تزكوا
زكوتها لا يجب بذلك الزكوه في السايمه خلافا له وانما الحكم المعدوم عند عدم الشرط لا

نجوز

١٠٧

يجوز تعديته بالقياس لانه ليس لحكم شرعي وعدم تجويز **قوله** لان الشرط جواب عن الاستدلال
المذكور وحاصله انا لا نم ان الشرط ههنا ما يتوقف عليه الشي بل ما علق عليه الحكم كالدخول
في مثل ان دخلت الدار فانت طالق ولا يلزم من انتفائه انتفاء المعلق عليه وهو ظاهر والمعنيان المذكوران
للشرط كلاهما شايع في عرف الشرع والشرط في العرف العام ما يتوقف عليه وجود الشي وفي
اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشي ولا يكون داخلا في الشي ولا موثرا فيه وفي اصطلاح النحاه
ما دخل عليه شي من الادوات المخصوصه الداله على سببيه الاول ومسببيه الثاني ذهنا
او خارجا سواء كان عله للجزاء مثل ان كانت الشمس طالعه فالنهار موجود او معلولا مثل ان كان النهار
موجودا فالشمس طالعه او غير ذلك مثل ان دخلت الدار فانت طالق ومحل النزاع هو الشرط
النحوي وظاهر انه لا يلزم ان يكون موقوفا عليه الا انه قد يجاب بانه ان اتحد السبب فالحكم ينتفي
بانتفائه الا فان ظهر سبب اخر فلا نزاع في عدم المفهوم او لم يظهر فالاصل عدمه ويحصل الظن
بالمفهوم ولا نزاع في عدم القطع **قوله** ومن لم يستطع اي من لم يملك زياده في المال يقدر بها
على نكاح الحره فلينكح مملوكه من الاماء المومنات فعنده لا يجوز نكاح الامه عند استطاعه نكاح
الحره ويكون هذا حكما شرعيا ثابتا بطريق المفهوم مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
وعندنا هو عدم اصلي لا حكم شرعي فلا يصلح مخصصا لقوله واحل لكم ما وراء ذلكم على ما هو مذهب
الشافعي في ان المخصص لا يجب ان يكون موصولا بالعام ولا ناسخا له على ما هو مذهبنا في المتراخي
انه نسخ لا تخصيص وذلك لان الناسخ يجب ان يكون حكما شرعيا لا عدما اصليا وقد يقال المراد انه
لا يصلح مخصصا اي على تقدير الاتصال ولا ناسخا اي على تقدير عدم الاتصال وفيه نظر لان عدم
الاتصال ظاهر لا خفاء فيه واذا لم يكن مخصصا ولا ناسخا بقي الجواز بقوله واحل لكم ما وراء ذلكم
وهذا بخلاف قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثه ايام ثم فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فلم تجدوا ماء
فتيمموا صعيدا طيبا فانه لم يقم دليل على ثبوت هذه الاحكام قبل هذه الشروط فيبقى على
العدم الاصلي فان قيل المعلق بالشرط يجب ان يثبت عند ثبوته وهذا فيما نحن فيه الشرط محال
لجواز نكاح الامة قلنا يجب ان يثبت من حيث دلاله اللفظ وهو لا ينافي ثبوته في الخارج قبل ذلك
بنص اخر كما في الايات المتعدده في وجوب الصلوه فان الوجوب يتعلق بجميعها مع ان ثبات الثابت
محال **قوله** وهذا بناء التحقيق في الجمله الشرطيه عند اهل العربيه ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط
قيد له بمنزله الظرف والحال حتى ان الجزاء ان كان خبرا فالشرطيه خبريه وان كان انشاء فانشائيه

وعند اهل الطرد ان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على لزوم ربط شيء بشيء وثبوته على تقدير ثبوته عند الانتفاء
من غير دلالة على الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدا والخبر فالشافعي الى الاول
وجعل التعليق ايجابا للحكم على تقدير وجود الشرط واعدامًا له على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت
والانتفاء حكمًا شرعيا ثابتا باللفظ منطوقا ومفهوما وصار الشرط عنده تخصيصا وقصر العموم
التقادير على بعضها ومال ابو حنيفة الى الثاني فجعل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتا
عن النفي والاثبات على تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم عنده اصليا مبنيا على عدم الدليل الثبوت لا حكما
شرعيا مستفادا من النظم ولم يكن الشرط تخصيصا اذ لا دلالة على عموم التقادير حتى
يقتصر على البعض **قوله** وكفارة اليمين اي وجوز تعجيل كفارة اليمين اذا كانت مالية بان يعتق
رقبة او يطعم عشرة مساكين او يكسوهم قبل ان يحنث بناء على هذا الاصل وهو ان السبب ينعقد
قبل وجود الشرط وان الشرط انما هو في تاخير الحكم الى زمان وجوده لا في منع السببية
فان قيل هذا ليس من التعليق بالشرط في شيء بالمعنى الذي نحن فيه قلنا المراد ان هذا
الاصل في نحو انت طالق ان دخلت الدار جار كما في قوله انت طالق سببا والدخول شرطا
اشار الى انه جار في السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة التعليق وادوات
الشرط اولا فان الحلف عنده سبب الكفارة بدليل اضافتها اليه والحنث شرط لتوقف
وجوب ادائها عليه اجماعا ويحتمل ان يقال انه في معنى من حلف فليكفر ان حنث فيصير
مما نحن فيه **قوله** بناء على هذا الاصل متعلق بقوله جوز تعجيل الكفارة لا بقوله فان اليمين
سبب **قوله** وفي البدني لما لم يثبت اي نفس الوجوب قبل وجود الشرط بناء على ان وجوب
الاداء لا يثبت قبل وجود الشرط اجماعا والوجوب في البدني ليس الا عين وجوب الاداء او هما متلازمان
لا انفكاك فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت وجوب الادا فتعجيله قبل الشرط يكون تعجيلا
قبل الوجوب فلا يصح كما لا يصح الصلوة قبل الوقت بخلاف الزكوة قبل الحول واعلم ان
المذكور في اصول الشافعية ان نفس الوجوب قد ينفصل عن وجوب الادا كما في صلوة النائم
والناسي فانها واجبة لوجوب السبب وتعلق الخطاب وليس بواجبة الادا بل يظهر الاثر في
حق القضاء وتحقيقه انه يجب عليه في الوقت ان يصلي بعد زوال العذر واما تعلق الوجوب
بنفس المال فلا يطابق اصولهم لان الحكم لا يتعلق الا بفعل المكلف بل لا معنى له الا الخطاب
المتعلق بفعل المكلف ولهذا صرحوا في حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم انه من

باب



باب الحذف بقرينة دلالة العقل على ان الاحكام انما تتعلق بالافعال دون الاعيان وذهب
الامام السرخسي وفخر الاسلام ومن تابعهما الى ان الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل ومعنى
حرمة العين خروجها من ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان حرمة الفعل خروجه من الاعتبار شرعا
فلا ضرورة الى اعتبار الحذف او المجاز وايضا معنى الحرمة المنع فمعنى حرمة الفعل ان العبد منع عن
اكتسابه وتحصيله فالعبد ممنوع والفعل ممنوع عنه وهذا كما يقال لا تشرب هذا الماء وهو في
يده ومعنى حرمة العين انها منعت عن العبد تصرفا فيها فالعين ممنوعة والعبد ممنوع عنه وذلك
كما اذا صبت الماء الذي في يده فهذا اوكد وابلغ وذكر في الميزان ان المعتزلة انما انكروا حرمة
الاعيان لئلا يلزمهم نسبة خلق القبيح الى الله تعالى بناء على ان كل محرم قبيح والاقرب ما ذكر في الاسرار
ان الحل والحرمة اذا كان لمعنى في العين اضيفا اليها لانها كما يقال جرى النهر فيقال حرمت الميتة لان خبثها سببه
لا لاحترامها **قوله** لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان حرمتها لاحترام المالك
وعندنا لا ينعقد اي المعلق سببا للحكم الا عند وجود الشرط وههنا بيان ذلك طريقان احدهما
ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لما مر من ان انت طالق قبل الدخول بمنزلة انت
من انت طالق وجزء السبب لا يكون سببا الثاني ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل
والاسباب الشرعية لا تصير اسبابا قبل الوصول الى المحال لانها عبارة عما يكون طريقا
الى الشيء ومفضيا اليه فيما لا يكون شطرا لبيع علة للبيع لعدم التمام كذلك مع الخيار لعدم
الوصول الى المحل واورد على الاول ان الاضافة ايضا ينبغي ان يكون مانعة مثل انت طالق
غدا واجيب بان التعليق يمين وهي للتحصيل البر وفيه اعدام موجب المعلق لا وجوده
فلا يكون المعلق الا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة لانها لثبوت
الحكم بالايجاب لا لمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم في وقته
الوقوع واورد على الثاني انه لما لم يتصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال للاجنبية انت
طالق واجيب بانه لما كان يرجو الوصول بوجود الشرط والحال التعليق جعل
كلاما صحيحا له عرضية ان يصير سببا كشطر البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده
لغا مثل انت طالق ان شاء الله **قوله** فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك يشكل بما روي
عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امراة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان
تزوجتها فهي طالق ثلاثا فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا طلاق قبل النكاح كان

Copyright © King Saud University

الحديث مفسر لا يقبل التأويل فلا بد ان يبين نسخه او عدم صحته **قوله** والسبب للكفارة
هو الحنث عندنا لوجهين الاول ان اليمين انعقدت للبر ووضعت للافضاء اليه والكفارة
انما تجب على تقدير عدم البر فلا تكون اليمين مفضيا اليها لامتناع افضاء الشيء الى ما لا يتحقق
الا عند عدم ذلك الشيء الثاني ان المسبب يجب تقرره عند وجود السبب واليمين لا تبقى
عند وجود الكفارة لانها انما تكون بعد الحنث الذي هو نقض لليمين بل السبب هو الحنث لكونه
مفضيا الى الكفارة من حيث انه جناية وهتك لكنها لا توجد بدون اليمين فيكون شرطا ولقائل ان
يقول على الاول لم لا يجوز ان يفضي اليمين الى الكفارة بطريق الانقلاب والخلفية عن البر
كالصوم والاحرام بمعنى عن ارتكاب محظورهما وبعد الارتكاب تصير ان يسن لوجوب
الكفارة بطريق الانقلاب وعلى الثاني لم لا يجوز ان تبقى الحلف على الكفارة بعد انقطاع العلة
كالمهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق وذلك لان العلة علة لايجاب الاصل لا للبقاء
والخلف يخلفه في البقاء وفي كون سبب الكفارة هو الاحرام او الصوم نظر بل السبب هو
الجناية عليهما **قوله** وفرقه اي فرق الشافعي بين الحقوق المالية والبدنية بانه ينفصل
في المالية الوجوب عن وجوب الاداء فيعقد السبب وان لم يجب الاداء بخلاف البدنية باطل
لان الحق الواجب لله تعالى على العباد هو العبادة وهو فعل يباشره العبد بخلاف هوى
نفسه ابتغاء مرضات الله فالمال لا يكون مقصودا في ذلك بل آلة تتادى بها الواجب بمنزلة
منافع البدن فيصير الحقوق المالية كالبدنية في ان المقصود بالوجوب هو الاداء وان
تعليق وجوب الاداء بالشرط يمنع تمام السببية فيهما جميعا وانما جازت النيابة في المالية
لحصول المقصود وهو المشقة ومخالفة هوى النفس بخلاف البدنية وسيجيء في باب
الامر ان الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء في البدنية وانما قال في حقوق الله تعالى لان
المال هو المقصود في حقوق العباد اذ به ينتفع الانسان ويندفع الخسران **قوله** وبين
الفرق لما جعل الشافعي التعليق بالشرط بمنزلة التاجيل وشرط الخيار في انه لا يمنع
السبب عن الانعقاد وانما يؤخر الحكم فقط اشار الى الفرق بان التاجيل انما دخل على الثمن
فيفيد تاخير لزوم المطالبة ولا معنى لمنعه السبب عن الانعقاد والملك عن الثبوت اذ لا
جهة لتاخير الشيء فيما لم يدخل فيه وشرط الخيار دخل في الحكم فقط لانه ثبت على خلاف القياس
لضرورة دفع الغبن والضرورة تندفع بدخوله في مجرد الحكم بان ينعقد السبب ويتاخر الحكم الحق

المقصود

المقصود بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضا صاحبه ولا يجوز ذلك
في السبب لان دخوله على السبب دخول على الحكم وتاخير له ضرورة انه تابع للسبب ثابت به واما
الطلاق والعتاق فهما من الاسقاطات دون الاثباتات فيحتملان الشرط فيعمل بالاصل وهو
ان يدخل التعليق على السبب لئلا يلزم تاخير الحكم عن سببه وان يحمل الشيء على كماله وكمال التعليق ان
يدخل على السبب اذ لا ضرورة هنا في الاقتصار على مجرد الحكم وحمل التعليق على البيع بخلاف البيع
فانه لا يحتمل الخطر اي الشرط لكونه من الاثباتات فيصير بالشرط قمارا وهو حرام محض ولقائل ان يقول
الاعتاق ايضا من الاثباتات دون الاسقاطات على ما سبق من انه اثبات القوة الحكمية لا ازالة الرق تاج
**قوله** الباب الثاني من الباين اللذين اورد فيهما احكام الكتاب في المباحث المتعلقة بافادة اللفظ للحكم الشرعي
من الوجوب والحرمة وغيرهما وذلك مباحث الامر والنهي **قوله** اللفظ المفيد له الظاهر ان
الضمير للحكم الشرعي لان الخبر والانشاء من اقسام اللفظ المفيد لمطلق الحكم فيد اللفظ بالمفيد ليخرج
المفرد عن مورد القسمة فلا يصح حد الانشاء به ضرورة انه لفظ لا يحتمل الصدق والكذب وقيد
الاحتمال لكونه بالنظر الى نفس اللفظ المفيد للحكم لانه بالنظر الى العوارض قد لا يحتمل الكذب كخبر الشارع
ولم يتعرض لما لا يحتمل الصدق باعتبار العارض لقول القائل السماء تحتنا لان الكلام في اللفظ المفيد
للحكم الشرعي وهذا غير متصور فيه فعلى هذا لا حاجة الى ان يقال المراد احتمال احدهما ومعنى احتمالهما
امكان اتصافه بهما فان كلا منهما حكم يوصف به القائل ويوصف به القول لا يقال الصدق مطابقة نسبة الخبر
للواقع والكذب عدمها فتعريف الخبر بهما دور لانا نقول هذا تقسيم باعتبار اللازم المشهور لا تعريف
ولو سلم فماهية الخبر والانشاء واضحة عند العقل والمقصود تفسير لفظ الخبر من حيث انه مدلول لفظ
الخبر لا من حيث الماهية والماخوذ في تعريف الصدق والكذب نفس ماهية الخبر لا من حيث انها مدلول
هذا اللفظ فلا دور **قوله** واخبار الشارع لما ان مدلول الخبر هو الحكم بثبوت مفهوم لمفهوم او نفيه عنه
فالمحكوم به في خبر الشارع ان كان هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم الصيام واحل الله البيع وحرم الربوا
فلا خفاء انه يفيد ثبوت الحكم الشرعي من غير ان يجعل مجازا عن الانشاء وان لم يكن كذلك فوجه افادته
للحكم الشرعي ان يجعل الاثبات مجازا عن الامر والنفي مجازا عن النهي فيفيد الحكم الشرعي بابلغ وجه لانه
اذا حكم بثبوت شيء او نفيه فان لم يتحقق ذلك لزم كذب الشارع وهو محال بخلاف الامر فانه لا يلزم من عدم
الاتيان بالمامور به كذب الشارع فان قلت هذا انما يتصور اذا كان الخبر على حقيقته واما اذا جعل
مجازا عن الامر فكيف يتصور الكذب على تقدير الاتيان بالفعل قلت نظرا الى صورة الخبر فان

قلت وفي مثل الوالدات يرضعن الخبر الذي هو مجاز عن الامر هو مجموع المبتدا والخبر ام خبر المبتدا
وحده قلت ميل صاحب الكشاف الى الثاني وان المعنى والوالدات ليرضعن وبعضهم يميلون
الى الاول زعما منهم ان خبر المبتدا لا يكون جملة انشائية وقد بينا ذلك في شرح التلخيص قوله واما
الانشاء فهو اما طلبي او غير طلبي وكل منهما اقسام كثيرة والمعتبر منهما في بحثنا افاده الحكم الشرعي هو
الامر والنهي اذ بهما تثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام ولهذا صدر بعض كتب الاصول
بباب الامر والنهي قال الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله احق ما يبدا به في البيان الامر والنهي لان معظم الابتلاء بهما وبمعرفتهما
تتم معرفة الاحكام ويتميز الحلال والحرام وانما قال ههنا لان المعتبر في علم المعاني هو الاستفهام لكثرة مباحثه
قوله فالامر قول القائل استعلاء اي على سبيل طلب العلو وعد نفسه عاليا افعل واحترز بقيد الاستعلاء عن
الدعاء والالتماس مما هو بطريق الخضوع او التساوي ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الادنى للاعلى افعل على
سبيل الاستعلاء ولهذا ينسب الى سوء الادب وعلى هذا يكون قول فرعون لقومه ماذا تامرون مجازا اي تشيرون
والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقا من مصدر على طريقة اشتقاق افعل من الفعل ثم لا نزاع في ان الامر يطلق
على نفس صيغة افعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى التكلم بالصيغة وطلب الفعل على طريق الاستعلاء
ولهذا قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء واحترز بقوله غير كف عن النهي ويرد عليه نحو اكفف
اللهم الا ان يراد غير كف عن الفعل الذي اشتقت منه صيغة الاقتضاء وبالاعتبار الثاني وهو كون
الامر بمعنى المصدر يشتق منه الفعل وغيره مثل امر يامر والامر والمامور وغير ذلك ولذا القول يطلق بمعنى
المقول وبمعنى المصدر فالتعريف المذكور على تطبيقه على الاعتبارين لكن الاول انسب لانه جعل الامر والنهي من
اقسام الانشاء والانشاء قسما من اللفظ لكن يرد عليه انه ان اريد اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة
افعل عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء او غيره وان اريد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل
على صفة الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليست بامر لا يقال المراد صيغة افعل مرادا
بها ما يتبادر منها عند الاطلاق لانا نقول فحينئذ يكون قيد الاستعلاء مستدركا وهو ظاهر فان قيل ويرد
على عكس التعريف قول الادنى للاعلى افعل تبليغا او حكاية عن الآمر المستعلي فانه امر وليس على طريق الاستعلاء
من القائل قلنا مثله لا يعد في العرف مقولا لهذا القائل الادنى بل مقولا للمبلغ عنه وفيه استعلاء من جهته قوله
والامر اعاد صريح اللفظ دون الكناية لانه اراد الاسم دون المسمى كما يقال الاسد حقيقة في السبع مجاز في غيره
يعني لفظ الامر حقيقة في صيغة افعل استعلاء بالاتفاق ويطلق على الفعل ايضا مجازا عند الجمهور وحقيقة عند البعض حتى
يكون مشتركا فقد ذهب ابو الحسين البصري الى ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص والشيء والفعل والصفة

يعني ان الكف يستفاد من نحو اكفف [illegible] الصيغة [illegible] والمراد من الكف الذي اضيف اليه غير في تعريف [illegible] الاول

والشان



والشان لتردد الذهن عند اطلاقه الى هذه الامور ورد بالمنع بل يتبادر الى القول المخصوص وقيل
هو حقيقة للقدر المشترك بين القول والفعل اعني مفهوم احدهما دفعا للمجاز والاشتراك وهو قول حادث
مخالف للاجماع فلم يلتفت اليه وفائدة ان الامر حقيقة في الفعل ايضا فالادلة الدالة على كون الامر للايجاب تدل
على ان فعل النبي عليه السلام ايضا يدل على الايجاب ضرورة انه امر وكل امر للايجاب ولا يخفى انه انما يستقيم عند
من يقول بعموم المشترك لكون قولنا كل امر شاملا للقول والفعل والقول بكون فعله للايجاب فرع على كونه امرا
فالحاصل انه اذا نقل عن النبي عليه السلام فعل فان كان سهوا او طبعا او خاصا به فلا ايجاب اجماعا وان كان بيانا
لمجمل يجب اتباعه اجماعا وان كان غير ذلك فهل يجوز ان يقول حقيقة امرنا النبي عليه السلام بكذا وهل يجب علينا اتباعه ام لا
فقال البعض نعم وقال الاخرون لا وهو المختار وللمخالفين مقامان احدهما الاصل وهو ان الفعل امر والثاني متفرع
عليه وهو ان فعل النبي عليه السلام للايجاب فاحتجوا على الاصل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله لانه الموصوف
بالرشد وكذا قوله تعالى وامرهم شورى وتنازعتم في الامر اتعجبين من امر الله وامثال ذلك واحتجوا على الفرع
بقوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي فانه حين شغل عن اربع صلوات يوم الخندق قضاهن مرتبة فثبت بهذا
النص ان فعله واجب الاتباع وهو معنى كونه للايجاب وثبت بقوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول
ان قوله موجب فان قلت اي حاجة الى الاحتجاج على الفرع بعد اثبات الاصل قلت فيه تنبيه على انه مع ابتنائه
على الاصل يثبته بادلته بانه دليل مستقل قوله قلنا لما احتج الخصم على كل من الاصل والفرع على حدة
احتج المصنف على بطلان كل منهما مع الاشارة الى الجواب عن احتجاجه والاحتجاج على بطلان الاصل من وجهين
الاول ان الامر حقيقة في القول المخصوص بمعنى انه موضوع له بخصوصه اتفاقا فلو كان حقيقة في الفعل ايضا
لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل لاخلاله بالتفاهم فلا يرتكب الا بدليل والمجاز وان كان خلاف الاصل الا انه
راجح على الاشتراك لكونه اكثر وانما قيدنا بقولنا انه موضوع له بخصوصه لان مجرد كون اللفظ حقيقة في امرين
مختلفين لا يوجب الاشتراك لجواز ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما كالحيوان فانه حقيقة في الانسان والفرس
وليس بمشترك بل متواطئ الثاني ان الامر لو كان حقيقة في الفعل لما صح نفيه عنه لان امتناع النفي من لوازم الحقيقة
واللازم باطل للقطع بان من فعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة افعل ولعدم يقال انه لم يامر والدليل الاول اعم
لان الثاني انما يدل على ان الامر الذي هو مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل بالفتح اعني مصدر فعل حتى يشتق منه بمعنى
فعل ويامر بمعنى يفعل ولا يدل على ان الامر الذي هو اسم لا يطلق حقيقة على الفعل بالكسر وهو اسم بمعنى الشان ذكره
في الصحاح وفي هذا الكلام اشارة الى ما سبق من ان الامر يطلق حقيقة على نفس صيغة افعل استعلاء وعلى اقتضاء الفعل
بطريق الاستعلاء والاول اسم والثاني مصدر بمنزلة القول والخبر والخلاف في ان الاول هل يطلق حقيقة على

لاخلاله

يصح عرفا امر

Copyright © King Saud University

الحاصل من المصدر اعني الشان والثاني هل يطلق على الفعل الذي هو مصدر فعل يفعل ثم احاب عن احتجاج
الخصم بان تسميه الفعل امرا كما في قوله تعالى وما امر فرعون برشيد وغيره من الايات من قبيل المجاز باعتبار
اطلاق اسم السبب على المسبب بنا على ان الفعل يجب بالامر وبسببه فيكون من ابابه ويقال انه يشبه الداعي
الى الفعل بالامر فسمي الفعل امرا تسميه للمفعول بالمصدر كتسميه المشوي اي المقصود بالشان الذي هو مصدر
شانت اي قصدت وذكر الامام في المحصول ان الاظهر ان المراد من لفظ الامر في الايه هو القول لما تقدم
من قوله فاتبعوا امر فرعون وما امر فرعون برشيد فوصفه بالرشد مجاز وصف الشي بوصف صاحبه قوله سلمنا لما
كان الاصل وهو كون الامر حقيقه في الفعل بحثا لغويا ربما على اثباته بالنقل من ائمه اللغه او التتبع في
الاستعمال سلمه واشتغل بما هو من مباحث الاصول وهو كون الفعل موجبا او غير موجب فابطل التفريع
اولا والفرع ثانيا والدليل بالثاني اما الاول فلان الدلايل المذكوره على كون الامر للايجاب انما يدل على ان الامر بمعنى
القول المخصوص للايجاب ولا يدل على ان الامر بمعنى فعل النبي عليه السلم للايجاب على ما سياتي بيانه واستدل
المصنف على ان الفعل غير مراد بان القول مراد اجماعا فلا يراد الفعل لان المشترك لا عموم له ولما كان
من مذهب الخصم عموم المشترك اعرض عن الاستدلال الى المنع لان الخصم هو الذي يستدل على كون الامر
للايجاب فلا كان فعلا فيكفينا ان نقول لا نم ان الامر بمعنى الفعل مرادا من الادله الداله على كون الامر
للوجوب اما في غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فظاهر على ما ستعرفه واما في هذه الايه
فلتوقفه على عموم المشترك وهو ممنوع واما الثاني وهو ابطال كون الفعل موجبا فلان تعدد الدال
مع تعدد المدلول خلاف الاصل لحصول المقصود بواحد اتفاقا وههنا اللفظ موضوع للايجاب اتفاقا فالقول
بكون الفعل ايضا للايجاب مصير الى ما هو خلاف الاصل فلا يرد ان الاصل لتنكر كما في تعدد المدلول مع اتحاد
الدال اعني الاشتراك واطلاق الترادف على توافق القول والفعل في الدلاله على الايجاب خلاف
الاصطلاح لانه انما يطلق على توافق اللفظين لكن المقصود واضح وقد يقال ان الموضوع للمعاني انما هي
العبارات لا غير وهي وافيه بالمقاصد بل زايده عليها فيكون الدال على الايجاب هو القول لا الفعل وايضا
المقصود بالامر من اعظم المقاصد لكونه مبنى الاحكام ومناط الثواب والعقاب فيجب ان يخص بالصيغه لا
يحصل بغيرها كالمقاصد الماضي والحال والاستقبال لا يحصل الا بصيغها وكلاهما ضعيف لان انحصار الموضوع
في اللفظ ووفاوه بالمقاصد في حيز المنع وعلى تقدير التسليم لا ينافي كون الفعل للايجاب لان القائلين به
لا يدعون كونه موضوعا لذلك بل يدعون انه يجب علينا اتباع النبي عليه السلم في افعاله التي ليست
بسهو ولا طبع ولا مخصه به للدلايل الداله على ذلك وعظم المقصود لا يقتضي اتحاد الدال عليه بل تعدده

رسالة

١٠٧

لسدي الاهتمام به وكثره الاحتياج اليه ولهذا كثرت الالفاظ المترادفه فيما لهم به اهتمام واما الثالث وهو
ابطال احتجاجهم على الفرع فلان كون فعله موجبا مستفاد من قوله عليه السلم صلوا كما رايتموني اصلي وهو صيغه
الامر لا من نفس الفعل والا لما احتج الى هذا الامر بعد قوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول
وفي عباره المصنف تسامح لان القول بان كون الفعل موجبا مستفاد من هذا الحديث هو عين دعوى الخصم
والاولى ان يقال وجوب الاتباع في الصلوه بسبب هذا الحديث لا بالفعل فالموجب هو القول لا غير ثم نقض
عليهم بالسنه بما روى ابو سعيد الخدري رضي الله عنه بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي باصحابه اذ خلع نعليه
فوضعهما على يساره فلما راى ذلك القوم القوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على القايكم نعالكم قالوا رايناك
القيت فقال عليه السلم ان جبريل عليه السلم اتاني فاخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان راى في
نعله قذرا فليمسحه وليصل فيهما وبما روى انه واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال اني
ابيت يطعمني ربي ويسقيني فلو كان الفعل موجبا لما انكر عليهم ونعم ما قال الامام الغزالي رحمه الله انهم لم يتبعوه
في جميع افعاله فكيف صار اتباعهم في البعض دليلا ولم يصر مخالفتهم في البعض دليلا قوله وموجبه لما فرغ
من بيان ما هو المدلول الحقيقي للفظ الامر شرع في بيان ما هو المدلول الحقيقي لمسماه اعني لصيغه افعل وقد
اختلفوا في ذلك فذهب ابن سريج من اصحاب الشافعي الى ان موجب الامر اي الاثر الثابت به التوقف
لانه يستعمل في معان كثيره بعضها حقيقه اتفاقا وبعضها مجاز اتفاقا فعند الاطلاق يكون محتملا للمعاني
كلها والاحتمال يوجب التوقف الى ان يتبين المراد والتوقف عنده في تعيين المراد عند الاستعمال لا
في تعيين الموضوع له لانه عنده موضوع بالاشتراك اللفظي للوجوب والندب والاباحه والتهديد
وذهب الغزالي وجماعه من المحققين الى التوقف في تعيين الموضوع له انه للوجوب فقط او الندب فقط او
هو مشترك بينهما لفظا قوله التاديب هو قريب من الندب الا ان الندب لثواب الاخره والتاديب لتهذيب
الاخلاق واصلاح العادات وكذا الارشاد قريب منه الا انه يتعلق بالمصالح الدنيويه والتهديد هو
التخويف ويقرب منه الانذار مثل قل تمتع بكفرك قليلا فانه ابلاغ مع تخويف وقوله كلوا للامتنان على العباد
بعرضه قوله مما رزقكم الله وقوله تعالى ادخلوها اي الجنه للاكرام بقرينه قوله تعالى بسلام امنين وقوله انجلي
اي انكشف جعله للتمني لانه استطال تلك الليله حتى كان انجلاها بالصبح من قبيل المحالات التي لا رجا في حصولها
وقوله القوا احتقار لسحر السحره في مقابله المعجزه الباهره يدل لانه الحال والتلوين هو الايجاد قوله قلنا
ابطل دليل التوقف بانه منقوض بالنهي فانه ايضا يستعمل لمعان مع ان موجبه ليس التوقف للعلم الضروري
بان ليس موجب افعل ولا تفعل واحدا ثم عارضه بانه لو كان موجب الامر هو التوقف لكان موجب النهي ايضا

Copyright © King Saud University

التوقف لانه امر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل ثم ابطل المقدمة القائلة بان الاحتمال يوجب التوقف
بوجهين الاول انه يستلزم بطلان حقائق الاشياء لاحتمال تبدلها في الساعات وبطلان حقائق الالفاظ
بان لا يتحقق حملها على معانيها لاحتمال نسخ او خصوص او مجاز او اشتراك الثاني ان الاحتمال انما ينافي القطع
باحد المعاني لا الظهور فيه ونحن لا ندعي ان الامر محكم في احد المعاني بحيث لا يحتمل غيره اصلا بل ندعي انه
ظاهر في الوجوب مثلا ويحتمل الغير وعند ظهور البعض لا وجه للتوقف بل يحمل عليه حتى يوجد صارف عنه
وههنا نظر اما اولا فلان الواقفين في الامر واقفون في النهي وثبوت الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك
لا ينافي ذلك لان التوقف في الامر توقف في ان المراد هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب او راجحا وهو
الندب وغير ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الترك والتوقف في النهي توقف في ان المراد هو طلب الترك
جازما وهو التحريم او راجحا وهو الكراهة مع القطع بانه ليس لطلب الفعل فالتوقف في كل منهما توقف فيما
يحتمله فمن اين يلزم التساوي وعدم الفرق بين افعل ولا تفعل واما ثانيا فلان الاحتمال في الامر والنهي احتمال
ناش عن الدليل على تعدد المعاني وهو الوضع او الشيوع وكثرة الاستعمال فاين هذا من احتمال تبدل الاشجار
او احتمال الالفاظ لغير معانيها الحقيقية عند الاطلاق **قوله** وبيان العاقبة ولا تعتدوا
هكذا وقع في اكثر النسخ وفي بعضها لا تعتدوا والحق انه سقط منها شيء من قلم الكاتب والصواب
ان يكتب هكذا وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا واليأس نحو لا تعتذروا **قوله** وهذا
الاحتمال لا عبرة به والتوقف بسببه يبطل الحقائق **قوله** وعند العامة اي اكثر العلماء موجب
الامر واحد لان الغرض من وضع الكلام هو الافهام والاشتراك مخل به فلا يرتكب الا عند
قيام الدليل وهذا ينفي القول بانه مشترك لفظا بين الوجوب والندب على ما نقل عن الشافعي او بينهما
وبين الاباحة او بين الثلاثة وبين التهديد على ما ذهب اليه الشيعة ونقل عن ابن سريج ولا ينفي القول
بانه مشترك معنى بين الوجوب والندب لان موجبه واحد وهو الطلب جازما كان او راجحا وقد يعبر عنه
بترجيح الفعل او بين الوجوب والندب والاباحة على ما ذهب اليه المرتضى من الشيعة فان موجبه حينئذ
ايضا واحد وهو الاذن في الفعل ثم اختلف القائلون بان موجبه واحد من الامور المذكورة في
الواحد على ثلاثة مذاهب فقال بعض اصحاب مالك انه الاباحة لانه لطلب وجود الفعل وادناه
المتيقن اباحته وقال ابو هاشم وجماعة من الفقهاء وعامة المعتزلة وهو احد قولي الشافعي انه الندب
لانه لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك وادناه الندب لاستواء الطرفين
في الاباحة وكون المنع عن الترك امرا زائدا على الرجحان وقال اكثر العلماء انه الوجوب لانه كمال

قوله اما اولا فان ... البدائع ومن اجاب بان التوقف بين معاني الامر وبين معاني النهي يوجب ما بعد لم يفهم معنى التوقف ههنا فانه بمعنى لا ادري ولا يتصور ... حتى ... وانما ... قيل ما عدا الوجوب والاباحة والندب والتهديد احتمالات مجازية في الامر لا يصار اليها الا بالدليل الصارف حسن خ

الطلب



الطلب في الاصل في الاشياء الكمال لان الناقص ثابت من وجه دون وجه ثم جعله الاباحة او
الندب حمل للنقصان اصلا والكمال عارضا وهو قلب المعقول ولما كان هذا اثباتا للغة بالترجيح
اعرض عنه المصنف وتمسك بالنص ودلالة الاجماع اما النص فآيات منها قوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية
فحوى ... وتحذيرهم من اصابة الفتنة في الدنيا او العذاب في الآخرة يجب ان يكون بسبب مخالفتهم الامر
وهي ترك المأمور به حيث ان موافقته الاتيان به لانه المتبادر الى الفهم لا عدم اعتقاد حقيته ولا حمله على
غير ما هو عليه بان يكون للوجوب او الندب مثلا فيحمل على غيره يقال خالفني فلان عن كذا اذا اعرض
عنه وانت قاصد اياه ومقبل عليه فالمعنى يخالفون المؤمنين عن امر الله او امر النبي عليه السلام ويجوز ان
يكون على تضمين المخالفة معنى الاعراض اي يعرضون عن الامر ولا يأتون بالمأمور به فسوق الآية للتحذير
عن مخالفة الامر وانما يحسن ذلك اذا كان فيها خوف الفتنة او العذاب اذ لا معنى للتحذير عما لا يتوقع فيه
مكروه ولا يكون في مخالفة الامر خوف الفتنة او العذاب الا اذا كان المأمور به واجبا اذ لا
محذور في ترك غير الواجب لا يقال هذا انما يتم على تقدير وجوب الخوف والحذر بقوله فليحذر
وهو اول المسألة وعين النزاع وعلى تقدير كون امره عاما وهو ممنوع بل هو مطلق ولا نزاع في كون بعض
الاوامر للوجوب لانا نقول لا نزاع في ان الامر قد يستعمل للايجاب في الجملة وان الامر بالحذر من هذا
القبيل بقرينة السياق وانه لا معنى ههنا للندب او الاباحة بل الحذر عن اصابة المكروه
واجب وامره مصدر مضاف من غير دلالة على معهود فيكون عاما لا مطلقا وعلى تقدير كونه مطلقا يتم المطلوب
لان المدعى ان الامر المطلق للوجوب ولا نزاع في انه قد يكون لغيره مجازا وبمعونة القرائن
والاقرب ان يقال المفهوم من الآية التهديد على مخالفة الامر والحاق الوعيد بها فيجب ان يكون
مخالفة الامر حراما وتركا للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد ومنها قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة
اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم الضمير في لهم يرجع لمؤمن ومؤمنة جمع لعمومهما بالوقوع
في سياق النفي وفي امرهم لله ورسوله جمع للتعظيم والمعنى ما صح لهم ان يختاروا من امرهما شيئا ويتمكنوا
من تركه بل يجب عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم تبعا لاختيارهما في جميع اوامرهما بدليل وقوع
الامر نكرة في سياق الشرط مثل اذا جاءك رجل فاكرمه وهذا اولى من القول بوقوعه في سياق
النفي ثم لا بد ههنا من بيان امرين احدهما ان القضاء ههنا بمعنى الحكم وتحقيقه انه اتمام الشيء قولا
كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه اي حكم او فعلا كما في قوله تعالى فقضاهن سبع

Copyright © King Saud University

سموات اى خلقهن وابعد امرهن ولا يخفى ان الاسناد الى الرسول يابى هذا المعنى فتعين الاول ثم اما اطلاقه
على تعلق الارادة الالهية بوجود الشى من حيث انه يوجبه فمجاز وثانيهما ان المراد من الامر هو القول
دون الفعل او الشى على ما ذكروا فى قوله تعالى اذا قضى امرا اى اراد شيئا وذلك لانه لو اريد فعل فعلا فلا
معنى لنفى حرج المومنين منه ولو اريد حكم بفعل او شى احتيج الى تقدير الثابت وهو خلاف الاصل وعلى تقدير
ارتكابه لا يصح نفى الحرج على الاطلاق لجواز ان يكون الحكم بفعل او اباحته وحينئذ يثبت الحرج وقد
يقدر بان يكون الحكم بفعل موجبا لنفى الحرج وهو ان الامر بالشى يقتضى نفى الحرج للعباد ولزوم المتابعة
والانقياد فظهر ان المراد من الامر فى قوله من امرهم هو القول المخصوص اما بمعنى المصدر او بعض الصيغ
سوا جعل امرا نصبا على المصدر او التمييز لما فى الحكم من الابهام او الحال على ان المصدر بمعنى اسم الفاعل كما
يقول جائنى زيد راكبا فاعجبنى ركوبه ومنها قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اى ما منعك من السجود على زيادة
لا او ما دعاك الى ترك السجود مجازا لان المانع من الشى داع الى نقيضه والاستفهام للتوبيخ والانكار والاعراض
وهو انما يتوجه على تقدير كون الامر للايجاب ليستحق تاركه الذم والا فله ان يقول انك ما الزمتنى السجود
فعلام اللوم والانكار فان قلت هذا لا يدل الا على كون الامر بالسجود للوجوب ولا نزاع
لاحد فى استعمال الامر لذلك وانما النزاع فى كونه حقيقة له وخاصا به قلت اطلاق قوله
اسجدوا لادم من غير قرينة مع قوله اذ امرتك دون ان يقول اذ امرتك امر ايجاب والزام دليل
على ان الامر المطلق للوجوب وهو المدعى اذ لا نزاع فى ان المقيد بالقرينة يستعمل فى غير الايجاب
مجازا ومنها قوله تعالى انما قولنا لشى اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ذهب اكثر المفسرين الى
ان هذا الكلام مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله وكمال قدرته تمثيلا للغائب اعنى تاثير
قدرته فى المراد بالشاهد اعنى امر المطاع للمطيع فى حصول المامور به من غير امتناع وتوقف
ولا افتقار الى مزاولة عمل واستعمال اله وليس هنا قول ولا كلام وانما وجود الاشيا بالخلق والتكوين
مقرونا بالعلم والقدرة والارادة وذهب بعضهم الى انه حقيقة وان الله تعالى قد اجرى سنته فى
تكوين الاشيا ان يكونه بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى يقول له احدث فيحدث عقيب
هذا القول لكن المراد الكلام الازلى القائم بذات الله تعالى لا الكلام اللفظى المركب من الاصوات
والحروف لانه حادث فيحتاج الى خطاب اخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحروف بذات
الله تعالى فالكلام ... خطاب المكون على الفهم واشتمل على اعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه
بالمعدوم ... التحقيق ايضا ازلى ولا يبان يتعلق بالمعدوم على معنى ان الشخص الذى سيوجد





مامور به لكن وبعضهم على ان الكلام فى الازل لا يسمى خطابا حتى يحتاج الى مخاطب وعلى المذهبين
اى سوا كان قوله كن فيكون مجازا او حقيقة يكون الوجود والحدوث مرادا من هذا الامر اعنى
امر كن اما على الثانى فظاهر لان معناه يقول احدث فيحدث اى هما وحمل الامر بالوجود يحصل الوجود
عقيبه واما على الاول فلانه جعل الامر قرينة الايجاد وصل سرعة الايجاد بالكلام بهذه الكلمة
وترتب وجود المامور به عليها فلو لم يكن الوجود مقصودا بامر كن لما صح هذا التمثيل لعدم الجامع
فسوا جعلنا هذا الكلام حقيقة او مجازا يجب ان يكون الوجود مرادا بامر كن وكما يكون الوجود
مرادا بامر كن يكون مرادا بجميع اوامر الله تعالى لانها كلها من قبيل امر كن لان معنى اقيموا الصلوة
كونوا مقيمين للصلوة وعلى هذا القياس الا ان المراد فى امر التكوين هو الكون بمعنى الحدوث
من كان التامة وفى امر التكليف هو الكون بمعنى وجود الشى على صفة من كان الناقصة واذا
كان كل امر من الله طلبا للكون يجب ان يكون المطلوب اى حدوث الشى فى امر التكوين وحصول المامور
به فى امر التكليف الا انه لو جعل الوجود والتكوين مرادا من جميع الاوامر حتى امر التكليف لزم اعدام
اختيار العبد فى الاتيان بالفعل المكلف به بان يحدث الفعل شا ام لم يشا اى امر الايجاد وح
بطل قاعدة التكليف اذ لا بد فيه ان يكون للمامور نوع اختيار وان كان ضروريا تابعا لمشية الله
تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله والا لصار ملحقا بالجمادات فلم يثبت كون الوجود مرادا فى كل امر
بل نقل الشرع لزوم الوجود للامر الى لزوم الوجوب له لان الوجوب يفضى الى الوجود نظرا الى
العقل والديانة فصار لازم الامر هو الوجوب بعد ما كان لازمه الوجود والحاصل ما ذكره فخر
الاسلام ان اعتبار جانب الامر يوجب وجود المامور به حقيقة واعتبار كون المامور مخاطبا
مكلفا يوجب التراخى الى حين اختياره فاعتبرنا المعنيين واثبتنا بالامر اكد ما يكون من وجوه
الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود وقلنا بتراخى الوجود الى حين اختياره فان قلت فعلى
هذا يكون الامر حقيقة فى طلب الوجود وارادته مجازا فى الايجاب على ما ثم بحسب اللغة لانه
حقيقة شرعية فى الايجاب اذ لا وجوب الا بالشرع فان قلنا الكلام فى مدلول صيغة الامر
بحسب اللغة وقد صرحوا بانه الوجوب قلت نعم بمعنى انه لطلب وجود الفعل وارادته مع
المنع عن النقض وهو ايجاب والزام لكنه من العباد لا يستلزم الوجود لجواز تخلف مطالبهم
عن الطلب فالامر حقيقة لغوية فى الايجاب بمعنى الالزام وطلب الفعل وارادته حتما وحقيقة شرعية
فى الايجاب بمعنى الطلب والحكم وللقائل ان يقول لا نم ان صيغة الامر فى اللغة لارادة المامور به

بعضها على الاول وبعضها على الكل
بتحقق تاركه الذم والعقاب لا يجوز ارادة الفعل والا دليل

Copyright © King Saud University

بل الطلب وهو لا يستلزم الارادة بل قد يكون معها فيحصل المامور به في اوامر الله تعالى وقد يكون
بدونها فلا يحصل ولا قايل بالفرق بين اوامر الله واوامر العباد في نفس مدلول اللفظ ولانه
اوامر الشرع مجازات لغوية وايضا لو كان امر كن لطلب وجود الحادث وارادة تكونه من
غير تخلف وتراخ وكان ازليا لزم قدم الحوادث وايضا اذا كان ازليا لا يصح ترتبه على تعلق الارادة
بوجود الشيء على ما ينبي عنه الاية فالاولى ان الكلام مجاز وتمثيل لسرعة التكوين من غير قول
وكلام ومنها قوله تعالى افعصيت امري اي تركت موجبه دل على ان تارك المامور به عاص وكل
عاص يستحق الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها اي بما ذكر الكتب الطول
والوعيد على الترك دليل الوجوب ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة
الامر وهو معنى الوجوب فان قيل من اين يعلم ان الوعيد والذم على ترك المامور به ولو سلم فمن اين يعلم
الوجوب في مطلق الامر قلنا من ترتب الوعيد والذم على نفس مخالفة الامر المطلق واما دلالة
الاجماع على ان موجب الامر المطلق هو الوجوب فلاتفاق اهل العرف واللغة على ان من يريد طلب
الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعل فيدل على انه لطلب الفعل جزما وهو الوجوب
وايضا لم يزل العلماء يستدلون بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير وهذا القدر كاف في اثبات
مدلولات الالفاظ **قوله** مسئلة اختلف القائلون بان الامر للوجوب في موجب الامر بالشيء بعد
حظره وتحريمه فالمختار ايضا انه للوجوب بالدلائل المذكورة فانها لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره ولقائل
ان يقول الدلائل المذكورة انما هي في الامر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع التحريم
لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب والندب زيادة لا بد لها من دليل
وقيل للندب كالامر لطلب الرزق وكسب المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة وعن سعيد بن
جبير اذا انصرفت عن الجمعة فساوم بشيء وان لم تشتره وقيل للاباحة كالامر بالاصطياد بعد
الاحلال واجيب بان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية لجواز ان يثبت الندب والاباحة
في الاول بمعونة القرينة وهي ان مثل الكسب والاصطياد انما شرع حقا للعبد فلو وجب لصار
حقا عليه فيعود على موضوعه بالنقض وذكر الامام السرخسي ان قوله وابتغوا من فضل الله للايجاب
لما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال طلب الكسب بعد الصلوة هو الفريضة بعد الفريضة
وتلا قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة واعلم ان المشهور في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر
للاباحة عند الاكثرين والوجوب عند البعض وذهب البعض الى التوقف وليس القول بكونه

اشارة الى قول المدام
للاجوام ولان الامر
لا يتغير الا بغيره
وتغير الشيء كما يأتي
والورود بعد الحظر
لا يأتي الوجوب فليس
متغيرا حتى





بما ذهب اليه البعض ولا نزاع في الحمل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة **قوله** مسئلة قال
فخر الاسلام اذا اريد بالامر الاباحة او الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخي والجصاص مجاز والظاهر
ان هذا الاختلاف ليس في صيغة الامر لوجهين احدهما ان فخر الاسلام بعد ما اثبت كونها حقيقة للوجوب
خاصة ونفي الاشتراك اختار القول الاول وهو ان الامر حقيقة اذا اريد به الاباحة او الندب وقال
هذا اصح وثانيهما انه استدل على كونه مجازا بصحة النفي مثل ما امرت بصلوة الضحى او صوم ايام البيض
ولا يخفى انه لا دلالة في هذا على كون صلوا صلوة الضحى وصوموا ايام البيض مجازا وانما يدل على ان
اطلاق لفظ الامر على هذه الصيغة ليس بحقيقة بل الخلاف في ان اطلاق لفظ امر على الصيغة
المستعملة في الاباحة او الندب كما في قوله تعالى كلوا واشربوا وقوله تعالى فكاتبوهم ونحو
ذلك حقيقة او مجاز وهذا ما ذكر في اصول ابن الحاجب وغيره ان المندوب مامور به خلافا
للكرخي وابي بكر الرازي وهو الجصاص والمباح ليس بمامور به خلافا للكعبي فالجمهور على ان لفظ
الامر حقيقة في الندب لان المندوب طاعة والطاعة فعل المامور به ولان اهل اللغة مطبقون
على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب وهذا لا ينافي كون صيغة الامر مجازا في الندب
واما الاباحة فالجمهور على ان لفظ الامر مجاز فيها لان الامر للطلب وهو ما مورا به وجوابه
ان المباح الذي يحصل به ترك الحرام لا يتعين لذلك بل يجوز ان يحصل بمباح اخر ولا يلزم كونه واجبا
مخيرا لانه يجب ان يكون واحد منها من امور محصورة معينة والمباحات التي يحصل بها ترك الحرام
ليست كذلك فهذا محمل جيد لكلام فخر الاسلام لولا نظم الندب والاباحة في سلك واحد وتخصيص الخلاف
بالكرخي والجصاص فلهذا ذهب اكثر الشارحين الى ان هذا الاختلاف انما هو في صيغة الامر واولوا كلام
فخر الاسلام بان الامر حقيقة للوجوب خاصة عند الاطلاق وللندب والاباحة عند انضمام القرينة
كما ان المستثنى منه حقيقة في الكل خاصة بدون الاستثناء وفي الباقي مع الاستثناء ولما كان فساد
هذا التاويل ظاهرا اشار بقوله الى ابطال المجاز بالكلية بان يكون مع القرينة حقيقة في المعنى المجازي
ولانه بحث في الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له اي فيما يحمل عليه بلا قرينة ذكروا انه ما وبلا
اخر وهو ان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس بمجاز بناء على انه بحث في المجاز استعمال اللفظ في غير
ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما انه ليس عينه لان الغير ما يجوز وجود كل منهما بدون
الاخر ويمتنع وجود الكل بدون الجزء ولا يكون غيره فعند ذلك اللفظ ان استعمل في غير ما وضع له
اي في معنى خارج عما وضع له فمجاز وان استعمل في عينه فحقيقة والا فحقيقة قاصرة وكل من

يستلزم ترجيح المامور به على مقابله
واما عند الكعبي فالمباح واجب
لكونه ترك الحرام او مقدمة له الكون
م

Copyright © King Saud University

الندب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فيكون صيغة الامر الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة فيهما فبقي
الخلاف في ان استعمالها في الندب والاباحة من قبيل الاستعارة ليكون مجازا ام من قبيل اطلاق اسم
الكل على الجزء ليكون حقيقة قاصرة فذهب البعض الى انه استعارة بجامع اشتراك الثلثة في جواز الفعل الا
انه في الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوي في الاباحة وعلى رجحان الفعل في الندب
فكل من الندب والاباحة مقيد بجواز الترك فلا يجتمع مع الوجوب المقيد بامتناع الترك فلا يكون جزءا له
لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد بالمباينة امتناع اجتماع الاباحة والوجوب في فعل واحد لامتناع
صدق احدهما على الآخر فانه لا ينافي الجزئية كالسقف والبيت فالحاصل ان ليس الندب او الاباحة
مجرد جواز الفعل ليكون جزءا للوجوب بمنزلة الجنس بل الثلثة انواع متباينة داخلة
تحت جنس الحكم محض الوجوب بامتناع الترك والندب بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوي
ولهذا قال فخر الاسلام ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا
مغاير ولم يجعله جزءا وقاصرا بالتحقيق وذهب المصنف الى ما اختاره فخر الاسلام وهو انه من قبيل
اطلاق اسم الكل على الجزء لكن قرره على وجه يندفع عنه الاعتراض السابق وحاصله ان ليس معنى
كون الامر للندب والاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او متساويا حتى يكون
المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انه
يدل على الجزء الاول من الندب والاباحة اعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من
غير دلالة اللفظ على جواز الترك او امتناعه وانما يثبت جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل على
حرمة الترك ولا خفاء في ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك
فيكون استعمال الصيغة الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء ويكون
معنى استعمالها في الاباحة والندب استعمالها في جزئهما الذي هو بمنزلة الجنس لهما ويثبت الفصل
الذي هو جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل في الندب بواسطة
القرينة فان قلت الوجوب هو الخطاب الدال على طلب الفعل ومنع النقيض او الاثر الثابت به اعني
كون الفعل مطلوبا ممنوع الترك او كونه بحيث يحمد فاعله ويذم تاركه شرعا او كونه بحيث يثاب
فاعله ويعاقب او يستحق العقاب تاركه فلا نم ان جواز الفعل جزء من مفهومه وما نقل عن المصنف من ان عدم
المعاقبة جزء له وهو عبارة عن جواز الفعل لممنوع عند منبه قلت هذا مبني على ان الوجوب هو
عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك والاباحة هو عدم الحرج لا في الفعل ولا في الترك وان الماذون فيه

جنس



جنس للواجب والمباح والمندوب والمراد بجواز الفعل هو عدم الحرج فيه وهو كونه ماذونا فيه والمنافية قرينة
في امثال ذلك مما لا يليق بهذه الصناعة الا ترى ان قولهم الامر حقيقة في الوجوب ليس معناه ان وجوب
القيام مثلا هو المدلول المطابقي للفظ قم بل معناه انه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك
فان قلت قد صرحوا باستعمال الامر في الندب والاباحة وارادتهما منه ولا يصرون في حمل كلامهم
على ان المراد انه يستعمل في جنس الندب والاباحة عدولا عن الظاهر وما ذكر من ان الامر لا يدل على
جواز الترك اصلا ان اراد بحسب الحقيقة فغير مفيد وان اراد بحسب المجاز فممنوع لم لا يجوز ان
يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزما في طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا
او متساويا بجامع اشتراكهما في جواز الفعل والاذن فيه قلت هو كما صرحوا باستعمال الاسد
في الانسان الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لا من حيث ان لفظ الاسد يدل
على ذاتيات الانسان كالناطق مثلا فاذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة
الامر في الندب والاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصية كونه
مع جواز الترك وبدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة الا ترى انه لا
يجوز اطلاق لفظ الانسان على الفرس بجامع كونه حيوانا او ماشيا او نحو ذلك بل قد يطلق على
مطلق الحيوان من غير دلالة على خصوصيته وبالجملة لا يخفى على المتامل المنصف الفرق بين صيغة
افعل ولا تفعل عند قصد الاباحة بان مدلول الاول جواز الفعل ومدلول الثاني جواز الترك
لا ان مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك فان قلت فعلى هذا لا فرق بين قولنا
هذا الامر للندب وقولنا هو للاباحة اذ المراد به انه مستعمل في جواز الفعل قلت المراد بكونه مستعمل
للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا قلنا نرى حيوانا ونطير حيوانا فان مدلول اللفظ واحد الا ان الاول
في الانسان والثاني في الطير ولا يخفى ان هذا البحث الدقيق لا يتم الا بما ذكرنا من التحقيق قوله هذا اذا
استعمل يعني ان الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك فارتفاعه يجوز ان يكون بارتفاع الجزئين جميعا وان يكون
بارتفاع احدهما فلا يدل على الاباحة وبقاء الجواز الثابت في ضمن الوجوب وعند الشافعي يدل لان دليل الوجوب يدل على
جواز الفعل وامتناع الترك ودليل النسخ لا ينافي الجواز الذي ارتفع المركب بارتفاع احد جزئيه فيبقى دليل
الجواز سالما عن المعارض هذا عند الاطلاق واما عند دلالة قيام الدليل فلا نزاع وحاصله
ان جواز الواجب لا يرتفع بنسخ الوجوب بل يتوقف على قيام المحرم ودلالة امر الوجوب على جواز الفعل وبقاء
دلالة الحقيقة على مدلولها التضمني لا دلالة المجاز على مدلوله المجازي فعلى تقدير نسخ الوجوب

حاصل السوال ان ما ارتكبوه من خلاف الظاهر مبني على ان يكون صيغة الامر المستعملة في الندب والاباحة [illegible]

المركب

وثانى الجواز لا يصير اللفظ مجازا وحقيقة قاصرة على خلاف الراجح حتى يلزم انقلاب اللفظ عن الحقيقة
الى المجاز فى اطلاق واحد **قوله فصل** عموم الفعل شمول افراده وتكراره وقوعه مرة بعد
اخرى وذلك بايقاع افعال متماثلة فى اوقات متعددة فان كان الامر مطلقا يجب فيه المداومة وان
كان موقتا يجب ايقاعه فى ذلك الوقت مدة العمر مثل صلوا الفجر يجب العود الى الصلوة فى كل فجر مثلا وان
فى مثل صلوا وصوموا لامتناع ايقاع الافراد فى زمان و يعتبر فان فى طلبه يمسك لجواز ان يقصد العموم دون
التكرار وعامة اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلذا يقتصر فى تحرير المبحث على ذكر التكرار وقد
يذكر العموم ايضا نظرا الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما فى الجملة ثم لا خلاف فى ان الامر المقيد بقرينة العموم
والتكرار او الخصوص والمرة يتقيد بذلك وانما الخلاف فى الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب الاول انه
يوجب العموم فى الافراد والتكرار فى الازمان اما العموم فلانه على مصدر معرف باللام لان اضرب
مختصر من اطلب منك الضرب على قصد انشاء الطلب دون الاخبار عنه وسيعرف جوابه واما التكرار فلان
الاقرع بن حابس وهو من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حين سأل العامنا هذا ام للابد لا
يقال لو فهم لما سأل لانا نقول علم ان لا حرج فى الدين وان فى حمل الامر بالحج على موجبه من
التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسال وجوابه اما لا نم انه فهم التكرار بل انما سال لاعتبار
الحج بساير العبادات من الصلوة والصوم والزكوة حيث يتكرر بتكرر الاوقات وانما اشكل
عليه الامر من جهة انه راى الحج متعلقا بالوقت وهو متكرر وبالسبب اعنى البيت وليس بمتكرر
وفى كتب الحديث ان السايل هو سراقة قال فى حجة الوداع العامنا هذا ام للابد ولا يعلق له بالامر واما حديث
الاقرع بن حابس فهو ما روى ابو هريرة ان النبى عليه السلم قال ايها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا فقال
الاقرع بن حابس اكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلثا فقال لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم
والمعنى لو قلت نعم لتقرر الوجوب كل عام على ما هو المستفاد من الامر فلما لم يقله صار الوقت
سببا لانه عليه السلم كان صاحب الشرع واليه نصب الشرايع الثانى مذهب الشافعى وهو انه لا
يوجب العموم والتكرار لكن يحتمله بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا سواء كان مرة او متكررا ولهذا يستفيد
كل منهما مثل اضربه قليلا او كثيرا مرة او مرات وكذلك لما مر من سؤال الاقرع ومن كونه مختصرا من
اطلب منك ضربا او افعل ضربا والنكرة فى الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة
القرينة فيفيد العموم ووحد الضمير فى قوله يحتمله باعتبار ان المقصود من العموم والتكرار واحد
الثالث مذهب بعض العلماء وهو انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم





جنبا فاطهروا او مقيدا بثبوت وصف كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فهذا الامر بالصلوة يتحقق
وصف دلوك الشمس وجوابه ان التكرار فى امثال هذه الاوامر انما يلزم من تجدد السبب المقتضى لتجدد
المسبب لا من مطلق الامر المطلق او المعلق بشرط او المقيد بوصف ولا يلزم تكرار المشروط بتكرر
الشرط لان وجود الشرط لا يقتضى وجود المشروط بخلاف السبب فانه يقتضى وجود المسبب
فان قلت الكلام فى الامر المطلق والمعلق بشرط او وصف مقيد فلا يكون مما نحن فيه وح لا معنى
لقوله لا المطلق الامر لان الخصم لم يدع انه المطلق الامر بل المقيد بشرط او وصف قلت قد
سبق ان المراد بالامر المطلق هو المجرد عن قرينة التكرار او المرة سواء كان موقتا بوقت او معلقا
بشرط او مخصوصا بوصف او مجردا عن جميع ذلك وح لا اشكال وظاهر عبارة المصنف ان
المعلق بالشرط او الوصف يحتمل التكرار والحق انه يوجبه على هذا المذهب حتى لا يبقى الا بدليل كما
صرح به المصنف فى مسئلة ان دخلت فطلقى نفسك ولذا عبر فى التقويم عن هذا المذهب بان المطلق
لا يقتضى تكرارا لكن المعلق بشرط او وصف يتكرر بتكرره فان قيل كيف يؤثر التعليق فى اثبات
ما لا يحتمله اللفظ قلنا ليس ببعيد فان القيد ربما يصرف اللفظ عن مدلوله كصيغ الطلاق او العتاق عند
الاطلاق يوجب الوقوع فى الحال واذا علق بالشرط تاخر الحكم الى زمان وجود الشرط الرابع
مذهب عامة العلماء الحنفية وهو ان الامر لا يحتمل العموم والتكرار بل هو للخصوص فالمرة سواء
كان مطلقا مثل ادخل الدار او معلقا بشرط او وصف مثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم لا يقتضى الا
اشتراء اللحم مرة واحدة وانما يستفاد العموم والتكرار من دليل خارجى كتكرر السبب مثلا
وهذا معنى قول الامام السرخسى المذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان
مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا بصفة الا ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه وهو ادنى ما
يعد به ممتثلا ويحتمل كل الجنس بدليله وهو النية وذلك لان الامر يدل على مصدر مفرد
والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن فيتعين او اعتبارا اعنى المجموع من
حيث هو مجموع فانه يقال الحيوان جنس واحد من الاجناس والطلاق جنس واحد من
التصرفات وكثرة الاجزاء او الجزئيات لا يمنع الوحدة الاعتبارية وهو محتمل فلا يثبت الا بالنية
فان قيل لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلقى نفسك اثنتين وصم اى عشرة ايام او كل يوم
ونحو ذلك قلنا لا نم انه تفسير بل تغيير الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا قرن
بالصيغة ذكر العدد فى الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامرأته

Copyright © King Saud University

طلقتك ثلثا او واحدة وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شي واما الفرق بين طلقتك وطلقي نفسك فقد
سبق في بحث الاقتضا وللقايل ان يقول لا نم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المعترف يشمل افراد وان العموم
والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان عنانه ايضا واحدا اعتباريا فهو المطلوب
اذ لا نعني باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل قوله وقوله تعالى
فاقطعوا ايديهما قد فرعوا على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس لا يحتمل العدد مسئلة عدم قطع يسار السارق
في المرة الثانية وكلام القوم صريح في ابتنايه على ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل وهو السارق لا
يحتمل العدد قال فخر الاسلام وعلى هذا يخرج ان كل اسم فاعل دل على المصدر لغة مثل قوله تعالى
والسارق والسارقة لم يحتمل العدد اي كل اسم فاعل دل على مصدره لم يحتمل مصدره العدد فاللام
في المصدر عوض عن المضاف اليه وضمير لم يحتمل لمصدره وبه يحصل الربط فيصح الكلام والحاصل
ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد بمنزلة المصدر الذي يدل عليه الامر
بمعنى السارق الذي سرق سرقة واحدة ولا يجوز ان يراد الواحد الاعتباري الذي هو مجموع
السرقات والا لتوقف قطع السارق على اخر الحيوة اذ لا يعلم تحقق جميع سرقاته الا حينئذ
وهو باطل بالاجماع ثم الواجب بسرقة واحدة قطع يد واحدة بالاجماع فالمعنى الذي سرق والتي
سرقت سرقة واحدة فقطعوا من كل منهما يدا واحدة وهي اليمنى بدليل الاجماع والسنة قولا وفعلا
وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه ايمانهما فلا يكون قطع اليسرى مرادا اصلا ولا يمكن تكرار الحكم بتكرر
السبب لفوات المحل وهو اليمين بخلاف تكرر الجلد بتكرر الزنا فان المحل باق وهو البدن وكلام المصنف ظاهر
في ابتنا هذه المسئلة على مصدر الامر اعني اقطعوا فان الواحد الحقيقي متعين بالاجماع على انه لا يقطع
بالسرقة الا يد واحدة وقطع اليمين مرادا اجماعا فلا يدل الاية على قطع اليسار ولا يثبت ولسة
النص وانما عدل عن تقرير القوم لان اسم الفاعل كالسارق مثلا اسم عام وعمومه يقتضي عموم المصدر
ضرورة امتناع قيام الواحد الحقيقي بالجموع وجوابه ان المراد وحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من
افراد السارق مثلا قوله فصل لا نزاع في اطلاق الاداء والقضاء بحسب اللغة على الاتيان
بالموقتات وغيرها مثل اداء الزكوة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانيا بعد فساد
الاول ونحو ذلك واما بحسب اصطلاح الفقها فعند اصحاب الشافعي يختصان بالعبادات الموقتة
ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضا فلهذا قالوا الاداء ما فعل في وقته المقدر له شرعا
اولا والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا وقوله مطلقا تنبيه على انه

بشرط



يشترط الوجوب عليه ليدخل فيه قضاء النايم والحائض اذ لا وجوب عليهما عند المحققين وان وجد السبب
لوجود المانع كيف وجواز الترك مجمع عليه وهو ينافي الوجوب والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا
لخلل في الاول وقيل لعذر فالصلوة بالجماعة بعد الصلوة منفردا يكون اعادة على الثاني لان طلب
الفضيلة عذر لا على الاول لعدم الخلل وظاهر كلامهم ان الاعادة قسم مقابل للاداء والقضاء خارج
عن تعريف الاداء بقوله اولا على انه متعلق بقوله فعل فان الاعادة ما فعل ثانيا لا اولا وذهب
بعض المحققين الى انها قسم من الاداء وان قوله في تعريف الاداء اولا متعلق بقوله المقدر له شرعا
احترازا عن القضاء فانه واقع في وقته المقدر له شرعا ثانيا حيث قال فليصلها اذا ذكرها
فذلك وقتها فقضاء صلوة النايم او الناسي عند التذكر قد فعل في وقتها المقدر له ثانيا لا اولا
وعند اصحاب ابي حنيفة الاداء والقضاء من اقسام المامور به موقتا كان او غير موقت فالاداء تسليم
عين ما ثبت بالامر واجبا كان او نفلا والقضاء تسليم مثل ما وجب بالامر والمراد بالثابت بالامر ما
علم ثبوته بالامر لا ما ثبت وجوبه به اذ الوجوب انما هو بالسبب وحينئذ يصح تسليم عين الثابت مع ان الواجب
وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن اداء عينه وذلك لان الممتنع تسليم عين ما وجب بالسبب
وثبت في الذمة لا تسليم عين ما علم ثبوته بالامر كفعل الصلوة في وقتها او ايتاء ربع العشر والحاصل ان
العبرة والمثلية بالقياس الى ما علم من الامر لا ما ثبت بالسبب في الذمة وعلى هذا لا حاجة الى ما
يقال ان الشرع شغل الذمة بالواجب اي بفعلها فاخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب
كانه عينه والثابت بالامر اعم من ان يكون ثبوته بصريح الامر كقوله تعالى اقيموا الصلوة او بما هو في
معناه كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ومعنى تسليم العين او المثل في الافعال والاعراض
ايجادها والاتيان بها كان العبادة حق الله تعالى فالعبد يؤديها ويسلمها اليه ولم يعتبر التقييد
بالوقت ليعم اداء الزكوات والامانات والمنذورات والكفارات وقال الثابت بالامر دون الواجب
به ليعم اداء النوافل واعتبر في القضاء الوجوب لانه مبني على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك
واما اذا شرع فيه فافسده فقد صار بالشروع واجبا فيقضى والمراد بالواجب ههنا ما يعم الفرض
ايضا وبعضهم قيد مثل الواجب بان يكون من عند من وجب عليه احترازا عن صرف دراهم الغير الى دينه
فانه لا يكون قضاء ولما كان يشترك هاهنا بالدين وكذا اداء الدين بان يكون ظهر يومه قضاء من
ظهر امسه او عصره وصام من ظهره لا يصح مع قوة المماثلة بخلاف صرف النفل مع ان المماثلة فيه ادنى قال
فلسه يدخل في تعريف الاداء الاتيان بالمباح الذي ورد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال ولا يسمى اداء

قلت المباح ليس بمامور به عند المحققين فالثابت بالامر لا يكون الا واجبا او مندوبا ولهذا قال فخر الاسلام
بعد ما فسر الادا بتسليم عين الواجب بالامر وقد يدخل في الادا قسم اخر وهو النفل على قول من جعل
الامر حقيقة في الاباحة والندب يعني ان الادا والقضا من اقسام المامور به فان جعل الامر اسما
للطلب الجازم كما هو راي البعض اختص الادا بالواجب ولهذا جعلناه من اقسام موجب الامر
وان جعل اسما للطلب جازما كان او راجحا على الترك او مساويا له دخل في المامور به الواجب
والمندوب والمباح فيكون الاتيان بالنفل وهو ما يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه وهذا معنى المندوب
ادا فيفسر بتسليم عين الواجب والمندوب ولا يختص بموجب الامر ولم يتعرض للمباح اذ ليس في
العرف اطلاق الادا عليه كالاصطياد مثلا لا ما ذكر صاحب الكشف من انه ينبغي ان يسمى ادا على
القول بكون الامر حقيقة للندب والاباحة لان الكل موجب الامر وذلك لانه توهم ان معنى كلام فخر الاسلام
هو انه قد يدخل في الادا قسم اخر على قول من يجعل صيغة الامر حقيقة في الاباحة والندب اي يجعلها مشتركا
بين الوجوب والاباحة والندب لفظا او يجعلها موضوعة للاذن في الفعل فيكون حقيقة في كل من الثلثة
فلو لم يجعل المباح ايضا ادا لا يكفي بقول من يجعلها حقيقة في الوجوب والندب
باعتبار الاشتراك لفظا او معنى وقد اطلعناك على ان المراد بالامر هنا لفظ الامر لا صيغته وانه اشارة
الى ما سبق من الاختلاف في ان اسم الامر حقيقة في الطلب الجازم او مطلق الطلب جازما او راجحا
او مساويا لكن التحقيق وهو مذهب الجمهور انه حقيقة في الطلب الجازم او الراجح فيدخل الثابت بالامر
الواجب والمندوب وان كانت صيغة الامر مجازا في الندب فان الاحكام الثابتة بالالفاظ المجازية
ثابتة بالنص لا محالة ولا يدخل المباح لانه لم يثبت بالامر الا على قول الكعبي **قوله** ويطلق كل منهما اي من
الادا والقضا على الاخر مجازا شرعيا لتباين المعنيين مع اشتراكهما في تسليم الشي الى من يستحقه وفي
اسقاط الواجب كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم فاذا قضيت الصلوة وكقولك اديت الدين
ونويت اداء ظهر الامس واما بحسب اللغة فقد ذكروا ان القضا حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه
الاسقاط والاتمام والاحكام وان الادا مجاز في تسليم المثل لانه ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصا في
الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين دون المثل **قوله** والقضا لا خلاف في ان القضا بمثل غير معقول
يكون بسبب جديد واختلفوا في القضا بمثل معقول فعند البعض بسبب جديد اي بنص مبتدا مغاير
للنص الوارد لوجوب الادا وفي عبارات المشايخ تصريح بان المراد بالسبب ههنا ما يعلم به ثبوت
الحكم لا ما يثبت به الوجوب كالوقت مثلا والى هذا يشير كلام المصنف في اثنا الدليل وعند جمهور اصحابنا كالقا



اي زيد وشمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام بعين الدليل الذي به وجب الادا احتج الاول بان اقامة الفعل في
الوقت انما عرفت قربة شرعا بخلاف القياس فلا يمكننا اقامة مثل هذا الفعل في وقت آخر مقامه بالقياس
كما في الجمعة وتكبيرات التشريق فان اقامة الخطبة مقام ركعتين ليست مشروعة في غير ذلك الوقت وكذا
الجهر بالتكبير عقيب الصلوات في غير ايام التكبير وهذا معنى قوله فاذا فات شرف الوقت لا يعرف له اي
للفعل الذي عرف كونه قربة مثل الا بنص اذ لا مدخل للراي في مقادير العبادات وهيآتها واثبات المماثلة
بينها لا يقال لو وجب بنص لكان بمنزلة الواجب ابتدا فلم يصح تسميته قضا حقيقة لانا نقول سمي قضاء
لكونه استدراكا للوجوب السابق بخلاف الواجب ابتداء واحتج الفريق الثاني بان الفعل لما وجب في
وقته بسببه اي بدليله الدال عليه لا يسقط وجوبه بخروج الوقت والحال ان للفعل مثلا من عند
المكلف يصرفه الى ما وجب عليه لان خروج الوقت يقرر ترك الامتثال وهو يقرر ما عليه من العهدة
واحترز بقوله وله مثل عمن عجز عن الجمعة وتكبيرات التشريق حيث لم يشرع اقامة الخطبة مقام
الركعتين والجهر بالتكبير في غير ذلك فان قيل من جملة الهيآت والاوصاف ما لا قدرة عليه قلنا
فينتقض الفوات على ما يحقق العجز في حقه وهو ادراك شرف الوقت وبقي اصل العبادة معقولا وانه مطالب
بالخروج عن عهدته بان يصرف اليه ما هو مشروع له في وقت اخر ويماثله في الهيات والاركان
حسا وعقلا وفي ازالة المآثم شرعا وان لم يماثله في احراز الفضيلة فان قيل الواجب بصفة لا يتقيد بدونها
كالواجب بالعدرة الميسرة يسقط بسقوطها قلنا نعم اذا كانت الصفة مقصودة والوقت ليس كذلك
لان المقصود بالعبادة هو تعظيم الله ومخالفة الهوى وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات وامتناع التقدم
على الوقت انما هو لامتناع تقديم الحكم على السبب فان قيل الفايت يقابل بالمثل او الضمان كما الذي فوته
شرف الوقت الفايت قلنا قد تحقق العجز عن مقابلته بالمثل اذ لم يشرع للعبد ما يماثل شرف الوقت
واما المقابلة بالضمان فغير انتفت في غير العمد بقوله عليه السلم رفع عن امتي الخطا والنسيان وثبت
تحقق الاثم في العمد بالنص والاجماع على ان تاركه الواجب بغير عذر وفيه ثم الظاهر من كلام القوم
ان ايراد الاية والحديث في هذا المقام للتمسك بهما على ان الواجب من الصوم والصلوة لا يسقط بخروج الوقت
الا ان المصنف صرح بانه تعليل لما فهم من قوله اداه عامدا وهو انه اذا لم يكن عامدا لا يكون شرف الوقت
مضمونا اصلا وذلك لان الشرع جعل جزا الترك غير عامد هو الاتيان بالصوم في ايام اخر والصلوة في وقت
اخر من غير تعرض لشي اخر بل سماها الاية بمنزلة الماتي به في وقته ويمكن ان يكون مراده الاستدلال بها على عدم
سقوط الصوم والصلوة بخروج الوقت الا انه بنى على اثنا الكلام على زيادة فايدة وبالجملة بقا الوجوب بعد

الوقت ثابت في الصوم بنص الكتاب وفي الصلوة بنص الحديث وكلاهما معقول المعنى لان خروج الوقت لا
يصلح مسقطا ولا عجز في حق اصل العبادة فيثبت الحكم في غير الصوم والصلوة كالمنذور والاعتكاف
قياسا عليهما بجامع ان كلا منهما عبادة وجبت بسببها فان قيل هذا حجة عليكم لا لكم لان وجوب قضا
الصوم والصلوة يثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضا غيرهما من الواجبات بالقياس فيكون القضا
بسبب جديد ودليل مبتدا لا بما اوجب الادا قلنا لا نم ان النص لايجاب القضا بل للاعلام ببقا الواجب وسقوط
شرف الوقت لا الى مثل وضمان فيما اداه ان اخراج الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر لا مثبت
فيكون بقا وجوب المنذور او الاعتكاف ثابتا بالنص الوارد في بقا وجوب الصوم والصلوة ويكون
الوجوب في الكل بالسبب السابق لا يقال لو ثبت القضا بالامر الاول لكان الامر مقتضيا له ونحن قاطعون
بان قول القايل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم الجمعة وايضا لو اقتضاه لكان اذا امر له ان يقول صم
اما يوم الخميس واما يوم الجمعة على التخيير ولكانا سوا فلا يقضي بالتاخير لانا نقول معناه اي بالصوم
وبايقاعه في يوم الخميس فلما فات ايقاعه في يوم الخميس الذي به كمال المامور به بقي الوجوب مع نقص فيه
وح لا يلزم اقتضا خصوص يوم الجمعة ولا كونه ادا فيه ولا كون صوم اليومين سوا قوله فان قيل لو
قال لله علي ان اعتكف رمضان او اعتكف هذا الشهر مشيرا الى رمضان فصامه ولم يعتكف لزمه قضا
الاعتكاف شهرا متتابعا بصوم مبتدا ولا يجوز ان يقضيه في رمضان اخر مكتفيا بصومه خلافا لزفر
فلو كان القضا بالسبب الاول وهو النذر لجاز ذلك لان رمضان الاخر مثل الاول في كون الصوم مشروعا
فيه مستحقا عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحا ولما لم يجز علم انه بسبب جديد هو التفويت وهو سبب مطلق
يوجب الاعتكاف بصوم مقصود مخصوص به بمنزلة ما اذا نذر ابتداء ان يصوم شهرا وظاهر هذا التقرير
مشعر بان المراد بالسبب الجديد او السبب الاول هو سبب الحكم لا النص الدال على ثبوت الحكم والا لكان المناسب
ان يقال السبب الموجب للادا هو النص الدال على وجوب الوفا بالنذر والسبب الجديد هو قياس المنذور على
الصوم والصلوة بل النص الوارد في وجوب قضائهما وعلى ان يقال كون سبب القضا هو النذر كناية عن
وجوبه بالنص الدال على وجوب المنذور وكونه هو التفويت كناية عن وجوبه بالقياس على
الصوم والصلوة تعبيرا باللازم عن الملزوم وفي لفظ فخر الاسلام اشارة خفية الى هذا المعنى
او يقال هذا اعتبار لايجاب الشارع الفعل على المكلف بايجاب المكلف اياه عن نفسه والمسئلة
تدل على ان وجوب القضا فيما اوجبه المكلف على نفسه يكون بموجب جديد لا بالموجب الاول فكذا
في ايجاب الشارع وتقرير الجواب ظاهر من الكتاب وعبارة فخر الاسلام ان الاعتكاف الواجب بالنذر





مطلقا يقتضي صوما للاعتكاف اثر في ايجابه وانما جا هذا النقصان في مسئلة شهر رمضان لعارض
شرف الوقت وما ثبت بشرف الوقت وقد فات بحيث لا يتمكن من اكتسابه مثله الا بالحيوة
الى رمضان اخر وهو وقت مديد يستوي فيه الحيوة والممات فلم يثبت القدرة فسقط فبقي
مضمونا بالاطلاق وكان هذا احوط لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة احتمل السقوط فالنقصان
والرخصة الواقعة بالشرف لان يحتمل السقوط والعود الى الكمال اولى فاذا عاد لم يتادى في رمضان
الثاني فقوله يقتضي صوما مبني على اشتراط الصوم في الاعتكاف الواجب بقوله عليه السلام لا اعتكاف
الا بالصوم وايجاب الشي ايجاب لتوابعه وشرايطه التي لا يتوسل اليه الا بها ويكون مما يلتزم بالنذر
بخلاف الوضوء في الصلوة فانه مما لا يلتزم بالنذر حتى لو نذر صلوة وهو متوضي جاز اداوها به ولم
يحتج الى وضوء لاجلها وقوله وانما جا هذا النقصان اي عدم وجوب صوم مقصود مخصوص بالاعتكاف
في هذه الصورة بواسطة ان هذا الوقت لشرفه واختصاصه بفرضية الصوم فيه لا يقبل ايجاب
الصوم من جهة العبد فلو لم يسقط وجوب الصوم المخصوص بالاعتكاف في هذا الوقت لما امكن
ادراك فضيلة الاعتكاف في هذا الوقت الشريف فثبت بعارض شرف الوقت نقصان هو عدم وجوب
صوم مخصوص بالاعتكاف وزيادة هي فضيلة العبادة في الوقت الشريف وفضل صيام رمضان
على صيام ساير الايام وقوله فلم يثبت القدرة اي على اكتساب مثل ما فات من زيادة الفضيلة الثابتة
بشرف الوقت فسقط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة لتحقق العجز عن اكتسابه فبقي الاعتكاف
مضمونا بالاطلاق اذ لا عجز عنه والاطلاق يقتضي صوما مقصودا مخصوصا به وهذا بمنزلة صلوة وجبت
مع شرف الوقت وقد تحقق العجز عن ادراك شرف الوقت لخروجه فبقي اصل الصلوة مضمونا بشرايطها
وكان هذا اي سقوط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة وبقا الاعتكاف مضمونا بالاطلاق احوط
الوجهين اللذين احدهما وجوب القضا مع سقوط ما ثبت بشرف الوقت وذلك بان يجب القضا بصوم مقصود
مخصوص والاخر وجوب القضا مع رعاية ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة وذلك بان يقضي الاعتكاف
في رمضان اخر والدليل على كونه احوط الوجهين هو ان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط
يعني رمضان فالنقصان الثابت والرخصة الواقعة بشرف الوقت اولى باحتمال السقوط والعود الى
الكمال الذي هو الاصل في الاعتكاف وهو ان يعتبر الصوم مقصودا ومخصوصا به واذا عاد الاعتكاف
المنذور الى كماله لم يتاد بالاعتكاف في رمضان الثاني الخالي عن الصوم المخصوص بالاعتكاف ولانه وجب
كاملا فلا يتادى ناقصا ووجه اولويته سقوط النقصان امران احدهما ان الاثبات بالعبادة احوط

Copyright © King Saud University

من تركها واتحادهما اولى من تغيها وزيادتها خير من النقصان فيها فيكون اولى من سقوط الزياده وايضا
سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مخصوص به فهو يكثر للعباده وتحصيل للاعتكاف فيكون
اولى وثانيهما ان موجب سقوط الزياده امر واحد هو خوف الموت فلو لم يدخل رمضان الثاني وموجب
سقوط النقصان امران خوف الموت والنذر بالاعتكاف اما الاول فلان خوف الموت قبل دخول
رمضان الثاني يوجب قضاء الاعتكاف فيه ولا يتصور ذلك الا بسقوط النقصان وايجاب صوم مخصوص
به واما الثاني فلان الاعتكاف يشرع بصوم لم يؤثر في ايجابه حتى لا يسقط الا بعارض فبالنذر بالاعتكاف
يجب صوم مخصوص به وهو معنى سقوط النقصان فاذا ثبت ما يثبته خوف الموت فاولى ان يثبت ما
يثبته خوف الموت وشيء اخر مع تحققهما جميعا لان قوة السبب وكثرته ادعى الى وجوب المسبب
ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان المراد بالاثبات ههنا الاستلزام والاقتضاء لا
التاثير والايجاد فان قلت الزياده والنقصان قد ثبتا بعارض شرف الوقت فيسقطان بفواته
لانعدام الاثر بانعدام المؤثر ولا حاجة الى ما ذكرتم من التطويل قلت الشيء قد يكون سببا لحدوث
المسبب دون بقائه فلا ينعدم بانعدامه كالصلوة وجبت بالوقت وبقي الوجوب بعد انقضائه فلا بد في
بيان المطلوب مما ذكروا وفيه اشارة الى الجواب عما يقال ان سقوط شيء لا يصلح دليلا على وجوب
صوم مقصود فيكون وجوبه ثابتا بلا دليل وذلك لان النذر بالاعتكاف موجب لصوم مقصود
الا ان عارض شرف الوقت كان مانعا عن ثبوت الحكم فبعد انعدامه ثبت الحكم لوجود سببه مع عدم
المانع وقوله لان يحتمل بفتح اللام على انها اللام الداخلة على الجملة الاسمية التي مبتداها ان
يحتمل وخبرها اولى وضمير يحتمل عائدا الى النقصان والرخصة وضده لاتحادهما معنى اذ المراد بهما
عدم وجوب الصوم المقصود وقوله رمضان اخر ورمضان الثاني بتنكير الوصف تارة وتعريفه
اخرى مبني على انه علم اذا قصد به معين ومنكر اذا قصد به مبهم مثل مررت بزيد الفاضل وزيد
اخر فاراد برمضان اخر رمضانا مغايرا للذي نذر الاعتكاف فيه ايا كان وبرمضان الثاني الذي
يليه وهو معين الا ان قوله في تقرير السؤال ولا يجري في شهر رمضان الاخر كان ينبغي ان يكون
بالتنكير ولذا قال المصنف في رمضان اخر لابهامه والى رمضان الاخر لتعينه والعلم هو شهر رمضان
بالاضافه ورمضان محمول على الحذف للتخفيف ذكره في الكشاف وذلك لانه لو كان رمضان
علما لكان شهر رمضان بمنزلة انسان زيد ولا يخفى قبحه ولهذا كثر في كلام العرب شهر رمضان
ولم يسمع شهر رجب وشهر شعبان على الاضافه قوله وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم

مقصود



مقصود ذكره قبل هذا على قصد التفسير وههنا على قصد التقرير ليستنتج منه ان سقوط شرف الوقت
يوجب وجوب صوم مقصود لانه يوجب سقوط النقصان الذي هو عدم وجوب صوم مقصود
وسقوط العدم ثبوت لان نفي النفي اثبات فيكون سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم
مقصود فيكون موجب السقوط موجبا له قوله اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة تغلب فوتها
لان الاعتكاف مشروع في جميع الشهور الاثني عشر وهذه الفضيلة لا توجد الا في واحد منها
بخلاف فضيلة الصوم المقصود فان فوتها نادر لا يكون الا بنذر الاعتكاف في رمضان
قوله وقد فسر في بعض الحواشي الوجهان بغير ما فسرت فقيل احدهما ايجاب القضاء بما وجب
الاداء والاخر ايجابه بسبب جديد هو التفويت والاول احوط والازم ان لا يجب عليه القضاء
في صورة الفوات دون التفويت كما اذا حدث به في رمضان مرض مانع من الاعتكاف دون الصوم
كالاسهال مثلا وقيل احدهما ايجاب القضاء بصوم مقصود والاخر اسقاط القضاء بزوال
الوقت لتعذر الاعتكاف بلا صوم وتعذر ايجاب الصوم بلا موجب كما هو احدى الروايتين
عن ابي يوسف والاول احوط لان فيه اسقاط النقصان واعادة الواجب الى صفة
الكمال بايجاب ما هو تبع له بوجوبه وفي الثاني اسقاط اصل الواجب لتعذر ايجاب
التبع والدليل المذكور لا يدل على ان الوجه الاول احوط من الثاني بهذين التفسيرين لانه
حاصل نتيجة الدليل هو عدم التادي في رمضان الثاني فحينئذ يكون الوجه الثاني لعدم الاحوط
هو التادي في رمضان الثاني بان يجب القضاء مع رعاية الزياده كما ذكره المصنف لا الوجوب بسبب جديد
كما في التفسير الاول ولا سقوط القضاء عن اصله كما في التفسير الثاني ولهذا اعترف الذاهبون الى التفسيرين
بان المذكور ليس دليلا على الاحوطيه بل بيانا لاشكال ايجاب القضاء بصوم مقصود يعني الزياده
الثابته للعباده بشرف قد سقط بزوال الوقت كما في الصوم والصلوة فسقوط النقصان وهو عدم وجوب
الصوم والعود الى الكمال اولى لان الاول عود من الكمال الى النقصان وهذا عود من النقصان
الى الكمال ومن الرخصة الى العزيمه ولما سقط النقصان وعاد الى الكمال لم يتاد في رمضان
الثاني ولا يخفى انه بعيد لا يحتمله اللفظ قوله والاداء قد يتنوع لان المامور به اما اداء او قضاء
ثم كل منهما اما محض لم يكن فيه شبهة الاخر او غير محض اي كان قاصرا فصار اربعة والى هذا اشار فخر الاسلام
بقوله موجب الامر نوعان اداء وقضاء ثم كل منهما يتنوع نوعين ثم كل من الاداء المحض والقضاء
المحض ينقسم قسمين لان الاداء المحض ان كان مستجمعا لجميع الاوصاف المشروعة فاداء كامل

Copyright King Saud University

والاداء القاصر والقضاء المحض اما ان يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول واما ان لا يعقل فقضاء بمثل غير معقول
فبهذا الاعتبار يصير الاقسام ستة والى هذا اشار فخر الاسلام بان صفة حكم الامر اداء وقضاء وكل منهما
ثلاثة انواع فالاقسام بحسب الاجمال اربعة وبحسب التفصيل ستة ثم كل من الستة اما ان يكون في حقوق
الله او في حقوق العباد فيصير اثني عشر قسما وظاهر عبارة المصنف ان تقسيم مطلق الاداء الى الكامل
والقاصر حاصر دائر بين النفي والاثبات فيلزم ان يكون الشبيه بالقضاء قسما منهما وقد جعله قسيما
لهما الا ان المراد ما ذكرنا في العبارة احضار اي الاداء اما محض وهو كامل او قاصر واما شبيه بالقضاء
قوله كالجماعة يعني فيما شرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر في رمضان والتراويح
والا فالجماعة صفة قصور بمنزلة الاصبع الزائد ثم الصلوة التي شرعت فيها الجماعة اما ان يؤدى كلها
بالجماعة وهو الاداء الكامل او كلها بالانفراد وهو الاداء القاصر او يؤدي بالانفراد بعضها فقط فان
كان بعضها الاول فهو ايضا قاصر وان كان بعضها الآخر فهو اداء شبيه بالقضاء وفي لفظ المصنف
اشارة الى ذلك حيث قال والمسبوق منفرد اي فيما سبق به اداوه قاصر مع التمثيل للقاصر بالمثالين
تنبيه على انه قد يكون عبادة تامة كالصلوة وقد يكون بعضا منها كفعل المسبوق ولم يرد ذلك
الكامل ضرورة ان البعض المؤدى بالجماعة اداء لم يكن قاصرا بل كاملا وذهب بعضهم الى ان القاصر
والشبيه بالقضاء هو اداء الصلوة نفسها في الصورتين والتمثيل بالمثالين تنبيه على تفاوت القصور
زيادة ونقصانا قوله فعل اللاحق الذي ادرك اول الصلوة بالجماعة وفاته الباقي بان نام خلف
الامام ثم انتبه بعد فراغه او سبقه الحدث خلف الامام فتوضأ وجاء بعد فراغه واتم صلوته
فعله اداء باعتبار كونه في الوقت قضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام فهو يقضي ما
انعقد له احرام الامام من المتابعة له والمشاركة معه بمثله اي بمثل ما انعقد له الاحرام لا بعينه
لعدم كونه خلف الامام حقيقة الا انه لما كان العزيمة في حقه الاداء مع الامام لكونه مقتديا وقد
فاته ذلك بعذر جعل الشرع اداءه في هذه الحالة كالاداء مع الامام فصار كانه خلف الامام ولما كان اداء
باعتبار الاصل قضاء باعتبار الوصف جعل اداء شبيها بالقضاء لا قضاء شبيها بالاداء قوله في الوقت
اذ لو اداه خارج الوقت لم يتغير بحال قوله وقد فرغ حال من تم اي قام والمعنى ان دخول المصر او نية
الاقامة يكون مع حصول فراغ الامام قوله والقضاء لا يتغير لانه مبني على الاصل وهو لم يتغير بنفسه
لانقضائه والخلف لا يفارق الاصل قوله واما القضاء يعني انه اما بمحض مثل معقول او غير معقول واما
عن محض قوله وثواب النفقة في الحج يشير الى قول العامة ان الحج يقع عن المباشر وللآمر ثواب الانفاق لان النيابة

لا تجري في العبادات البدنية الا ان في الحج شائبة مالية من جهة الاحتياج الى الزاد والراحلة لمن جهة
المباشرة يقع عن المأمور ومن جهة الانفاق عن الآمر وظاهر المذهب انه يقع عن الآمر عملا
بظواهر الاحاديث وعلى التقديرين فالواجب على الآمر مباشرة الافعال والصادر عنه هو
الانفاق والمماثلة بينهما غير معقولة وفي قوله وثواب النفقة في الحج تسامح لان التمثيل انما للقضاء
او للمثل والثواب ليس شيئا منهما قوله ولا يقضي تعديل الاركان الفائت في الصلوة ولا صفة
الجودة الفائتة في الدراهم المؤداة في الزكوة لانه اما ان يقضي الوصف وحده وهو باطل لانه
لا يعقل له مثل ولا يوجد نص او مع الاصل بان يقضي صلوة يتعدل له الاركان او يقضي نفس
الركن بصفة الاعتدال ويقضي دراهم جيادا وهو ايضا باطل لما فيه من ابطال الاصل بواسطة
بطلان الوصف وهو نقض الاصول وقلب المعقول قوله فقلنا بالوجوب احتياطا اي لا قياسا
ولا دلالة لان المعنى المؤثر في ايجاب الفدية كالعجز مثلا مشكوك لا معلوم الا انه على تقدير التعليل بالعجز
يكون الفدية في الصلوة ايضا واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل يكون حسنة مندوبة يمحو
سيئة فيكون القول بالوجوب احوط ويرجى قبولها ولهذا قال محمد في الزيادات في فدية الصلوة
تجزيه ان شاء الله قوله وفي الاضحية عطف على ما يدل عليه الكلام اي قلنا بوجوب الفدية في الصلوة
لما ذكر وبوجوب التصدق بالعين او القيمة في الاضحية لانها عبادة مالية يثبت قربة بالكتاب
والسنة والاصل في العبادات المالية التصدق بالعين بمخالفة لهوى النفس بترك المحبوب الا ان
التصدق بالعين نقل في الاضحية الى اراقة الدم تطييبا للطعام بازالة ما اشتمل عليه مال الصدقة
من اوساخ الذنوب والآثام فبالاراقة ينتقل الخبث الى الدماء ويصير ضيافة الله تعالى باطيب
ما عنده على ما هو عادة الكرام ويستوي فيه الغني والفقير الا انه يحتمل ان يكون نفس التضحية والاراقة
اصلا من غير اعتبار معنى التصدق ففي الوقت لم نعمل بالتعليل المظنون ولم نقل بجواز التصدق بالعين
او القيمة في ايام النحر لقيام النص الوارد بالتضحية وبعد الوقت عملنا بالاصل واوجبنا التصدق بعين
الشاة التي عينت للتضحية او بالقيمة ان استهلكت المعينة او لم يعين شيئا احتياطا في باب العبادة
واصلا بالمحتمل لا عملا بالقياس فيما لا يعقل معناه فقوله في الوقت وفي تعرض النص متعلق بقوله لم نعمل بهما
التعليل نظرا الى عبارة المتن الا انه جعل في الوقت متعلقا بالتصدق بالعين من كلام الشرح قوله
لم يبطل بالشك اي باحتمال ان يكون الاراقة اصلا وقد قدر على المثل بمجيء ايام النحر فارتفعت فكيف ينتقل
الحكم الى الصوم فيمن وجب عليه الفدية عن الصوم فقدر على الصوم قلت لان يكون الاصل في الشيخ

هو الصوم ليس بمشكوك بل متيقن بعد زوال العذر يسقط نفيا وجوب الصوم لقوله تعالى فعدة من ايام
اخر قوله للركوع شبه القيام من جهة بقاء الانتصاب والاستواء في النصف الاسفل من البدن
وانما يتحقق القعود بانتفائه لان استواء اعالي البدن موجود في الحالين الا انه ليس بقيام حقيقة
لكان لا احتياط قوله ينقسم الى هذا الوجه الصواب على هذا الوجه كما هو لفظ فخر الاسلام قوله
في البيع اي وكتسليم عين الحق في البيع وفي عقد الصرف وفي السلم فيكون هذا العطف من قبيل علفتها
تبنا وماء باردا الا ان الرد يقتضي سابقة الاخذ فيصح في الغصب دون البيع وفي التمثيل بالامثلة الاربع
اشارة الى ان الاداء الكامل قد يكون تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة كرد المغصوب وتسليم المبيع
الوصف الذي ورد عليه الغصب والبيع وقد يكون تسليم عين الواجب بحسب اعتبار الشارع كتسليم
بدل الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع
المؤدي عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه قبل القبض
وهو حرام ولئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم بناء على ان الاستبدال موقوف على التراضي وكذا
الحكم في سائر الديون لان الديون انما تقضى بامثالها ضرورة ان الدين وصف ثابت في الذمة والعين
المؤدى مغاير له الا ان الشرع جعله عين الواجب لما ذكر فان قيل القضاء مبني على تصور الاداء
اذ لا معنى له الا تسليم مثل ما يكون تسليم عينه اداء فاذا امتنع تسليم العين امتنع تسليم المثل
قلنا العين اعم من ان يكون بحسب الحقيقة او اعتبار الشرع والممتنع في الدين تسليم العين بحسب
الحقيقة وانتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام فالمؤدى في الدين عين الحق في الجملة وان كان مثلا للعين
بحسب الحقيقة لا لنفسه ضرورة تحقق التغاير في الجملة وهذا بخلاف القرض فان المؤدى مثل لم يجعله
الشرع عين الثابت في الذمة لعدم الضرورة لان رد المقبوض ممكن فبالنظر الى المقبوض يكون المؤدى
مثلا واما ما يقال من ان معنى قضاء الدين بالمثل ان المديون لما سلم المال الى رب الدين صار ذلك دينا
في ذمته كما كان ماله دينا في ذمة المديون فتقاصا مثلا بمثل ففيه نظر لان قضاء الدين لا يكون
تسليم عين الثابت وهو ظاهر ولا تسليم مثله لان المثل على هذا التقدير هو ما ثبت في ذمة رب الدين
والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المؤدى وايضا على هذا لا يكون بين قضاء الدين والقرض فرق
وقد صرح فخر الاسلام وغيره بان زيادة القرض قضاء مثل معقول وزيادة الدين اداء كامل
قوله والقاصر يعني اذا غصب عبدا فرده مشغولا بجناية يستحق بها رقبته او طرفه او بدين
بان استهلك في يده مال انسان فتعلق الضمان برقبته او بمرض حدث في يد الغاصب او غصب جارية فردها



حاملا او باع عبدا او جارية سالما عن ذلك فسلمه باحدى هذه الصفات فهذا اداء لوروده على عين ما ثبت
او باع لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه اداؤه ويتفرع على قصور الاداء انه لو سلم المبيع
مشغولا بالجناية فقتل بتلك الجناية انتقض القبض عند ابي حنيفة حتى كان للمشتري ان ينقضه فيرجع بكل
الثمن لان يد المشتري زالت عن المبيع بسبب كان في يد البائع بمنزلة ما لو استحقه
مالك او مرتهن او صاحب دين وهذا استحقاق فوق العيب وعندهما الشغل بالجناية عيب بمنزلة
المرض بل اشد والعيب لا يمنع تمام التسليم فالمشتري لا يرجع بكل الثمن بل بنقصان العيب
بان يقوم العبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن وفي لفظ
هلك ولفظ التسليم اشارة الى ان الخلاف في الشغل بالجناية دون الدين وفي البيع دون المغصوب
وكذلك الخلاف فيما اذا رد الجارية حاملا
وكذا الزيوف جمع زيف وهو ما يرده بيت المال ويروج فيما بين التجار فلو وجب
على المديون دراهم جياد فادى زيوفا فهو من حيث تسليم الواجب اداء ومن حيث فوات
وصف الجودة قاصر فرب الدين ان لم يعلم عند القبض كون المقبوض زيوفا فان كان قائما في يده
فله ان يفسخ الاداء ويطالب المديون بالجياد احياء لحقه في الوصف وان هلك المقبوض في يد
رب الدين بطل حقه في الجودة بالكلية حتى لا يرجع الى المديون بشيء لما مر من انه لا يجوز ابطال
الاصل بالوصف وهذا اداء باصله قاصر لا مثل للوصف فتعذر الامتناع فاقيمه بعينه وقال
ابو يوسف له ان يرد مثل المقبوض ويطالب المديون بالجياد لان المقبوض دخل في ضمانه وصفا
فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه قدرا وامتنع الرجوع الى القيمة لتاديته الى الربوا فيرد
مثل المقبوض كما يرد عينه اذا كان قائما فعلم ان قوله اذا لم يعلم به صاحب الحق يتعلق بالجملة
فيدل للتمكن من رد المقبوض لا لكون الاداء قاصرا على ما يتوهم من ظاهر العبارة قوله
والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا تزوج الرجل امراة على عبد له هو ابو المراة فعتق لان ملك
المهر يقتضي العقد فان استحق العبد بقضاء القاضي بطل ملكها وعتقه ووجب على الزوج قيمة
العبد للمراة لانه سمى مالا وعجز عن تسليمه فان لم يقض القاضي بالقيمة الى ان ملك الزوج
ذلك العبد ثانيا بشراء او هبة او ميراث او نحو ذلك لزم على الزوج تسليم العبد الى المراة
فهذا التسليم اداء من حيث ان العبد عين حق المراة لانه الذي استحقته بالتسمية لكنه
يشبه القضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين بدليل السنة والمعقول في العبد
المملوك ثانيا كانه مثل ما استحقته بالتسمية لا عينه ويتفرع على كونه اداء ان الزوج يجبر على

تسليمها اذا طلبته المراة لكونه عين حقها مع قيام موجب التسليم وهو النكاح بخلاف ما اذا باع
عبدا فاستحق بقضاء ثم ملكه البايع ثانيا لا يجبر على تسليمه الى المشتري اذا طلبه لانفساخ البيع لانه
ظهر بالاستحقاق توقف البيع على اجازة المستحق فحين لم يجز بطل وانفسخ ويتفرع على هذه القضا
ان العبد لا يعتق قبل تسليمه الى الزوجة ان الزوج يملك التصرف في العبد بالاعتاق والكتابة
والبيع والهبة قبل تسليمه الى الزوجة لانها تصرفات صادفت ملك نفسه ويتفرع على كون
العبد قبل التسليم لا عينه حكما انه لو قضى القاضي في الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد المزوجة
ثم ملكه الزوج العبد ثانيا لا يعود حق المراة في العين ولا يجبر الزوج على التسليم ولا الزوجة على
القبول لان حقها قد استقر من العين الى القيمة بالقضاء ولو كان له حكم المسمى بعينه لعاد حقها فيه اذا كان
بقول الزوج مع اليمين كالمغصوب اذا عاد من اباقه بعد قضاء القاضي بالقيمة للمغصوب منه يعود
بقول الغاصب مع يمينه **قوله** دخل على بريرة هي مولاة عايشة رضي الله عنها وعايشة رضي
الله عنها من بني تيم ولا يحرم الصدقة على مواليها بل على موالي بني هاشم على انها كانت صدقة
التطوع وهي لا تحرم الا على النبي عليه السلام **قوله** ولان حكم الشرع دليل معقول على ان تبدل
الملك يوجب تبدل العين وحاصله ان المراد بالعين هو المجموع المركب من الشيء ومن وصف مملوكيته
لان الشيء الذي يحكم الشرع بحرمة التصرف فيه على بعض المكلفين وبحله للبعض الاخر انما هو
الشيء مع وصف المملوكية والحل يتبدل بتبدل بعض الاجزا وعلى ظاهر عبارة المصنف مناقشة لا تخفى
وللقايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون العين المتصفة بالحل والحرمة هو ذلك الشيء بقيد المملوكية وتبدل
الاوصاف لا يوجب تبدل الذات وقد عرفت الفرق بين المجموع والمقيد فالاولى التمسك بالسنة
**قوله** ومن الادا القاصر فصل هذا المثال عن الامثلة السابقة واخره عن ذكر الادا الذي
يشبه القضا اقتداء بفخر الاسلام وان كان المناسب تقديمه يعني لو غصب طعاما فقدمه الى
مالكه واباحه له فاكله جاهلا بانه طعامه الذي غصب منه فهو اداء قاصر يبرا به الغاصب
عن الضمان ونقل عن الشافعي خلافه ولم يوجد في كتب اصحابه واشار بقوله اطعم المغصوب الى انه لو
اطعمه ما هو متخذ من المغصوب بان كان دقيقا فخبزه او لحما فطبخه لا يبرا وقيد بالاطعام لانه
لو وهب المغصوب من المالك وسلمه اليه او باعه منه وهو لا يعلم او اكله من غير ان يطعمه الغاصب
يبرا عن الضمان بالاتفاق ويتمسك الشافعي رضي الله عنه بان الغاصب مامور بالادا ولم يوجد
لان ما وجد منه تغرير منهي فلا يكون ادا مامورا به وانما قلنا انه تغرير لما جرت به العادة



١٢٠

من ان الانسان ياكل في موضع الاباحة فوق ما ياكل من مال نفسه لعدم المانع الحسي او الشرعي
وحاصل هذا التغرير انه وان وجد صورة الادا بتسليم عين حقه الا انه بطل معنى الادا وهو
ايصال حق المالك اليه نفيا للغرور المنهي عنه فلا يكون ادا حقيقة وتحقيقا لانه يحصل احدهما
انه تغرير والتغرير لا يكون ادا لان التغرير منهي عنه والادا مامور به وبينهما تنافي اللوازم يدل
على تنافي الملزومات والثانية انه لا يحصل الا بالادا المامور به والثانية انه اذا قاصر فلا يعتبر نفيا للغرور
**قوله** ولنا انه اداء حقيقة لانه اوصل المغصوب الى يد المالك اصلا ووصفا بحيث صار متمكنا
من التصرف فيه فان قيل ان اليد مطلقة لجميع التصرفات وما اعاد الا يد اباحة والقاصر لا ينوب
عن الكامل قلنا على تقدير ثبوت القصور فيه فقد تم بالاتلاف كما في ادا الزيوف عن الجياد فان
قيل جهل المالك به يبطل الادا لما فيه من الغرور قلنا الجهل عارض بتقصيره فلا يعذر به المالك
في ابطال ما وجب على الغاصب من الرد الى المالك كما لو غصب عبدا فقال المالك اعتق هذا العبد فاعتقه
وهو جاهل بانه عبده يعتق العبد ويبرا الغاصب وما ذكر من العادة الجارية بكثرة الاكل في
موضع الاباحة عادة مخالفة للديانة الخالصة الداعية الى ان يحب لاخيه المسلم ما يحب
لنفسه فيكون لغوا لا يبطل الادا **قوله** والقضا بمثل معقول قيل يجري مثل هذا التقسيم
في حقوق الله ايضا فقضا الفائتة بالجماعة فانه كامل وبالانفراد فانه قاصر ورد بان
الثابت في الذمة هو اصل الصلوة لا وصف الجماعة والقضا بجماعة او منفردا اتيان بالمثل
الكامل الا ان الاول اكمل **قوله** ففي قطع اليد ثم القتل اما ان يصدرا عن شخص او شخصين وعلى التقدير
اما ان يكونا خطاين او عمدين او احدهما عمدا والاخر خطا وعلى التقادير اما ان يكون القتل قبل
البرء او بعده وتفاصيل الاحكام في كتب الفقه ومحل الخلاف المذكور في الكتاب ما اذا كان
القاطع والقاتل شخصا واحدا متعمدا ويكون القتل قبل البرء **قوله** وعندهما ليس للولي ان
يقطع بل له ان يقتل لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر الى القتل بحكم النص فاذا افضى الى
القتل بان قتله متعمدا سقط حكم القطع في نفسه وصار قتلا ودخل موجبه الشرعي وهو
القصاص في موجب القتل لان القتل قد اتم الاثر الثابت بالقطع حسا وحقيقة بدليل ان حكمه حكم السراية
فيكون القطع ثم القتل جناية واحدة بمنزلة ما اذا قتله بضربات فليس للولي فيه الا القتل والحاصل ان جعل
الافضا الى القتل بمنزلة السراية اليه وظهر ان المراد بالموجب في الموضعين الاثر الثابت بالشيء لان الاول اثر شرعي
والثاني حسا وما ذكره المصنف يعين الماصدق عليه الموجب في الموضعين لا بيان اختلافهما **قوله** والقتل قد

Copyright © King Saud University

بحوا انز القطع من حين ان المحل يعوف به ولا يتصور الايمام والسراية بعد فوات المحل **قوله** وعند ابي
يوسف يجب قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له والخلف انما يجب بالسبب الذي وجب
به الاصل وهو يوم الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب وعند محمد قيمته يوم الانقطاع لان المصير الى القيمة
للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع فيعتبر قيمته اخر يوم كان موجودا في ايدي الناس فانقطع **قوله** فلا
يضمن المنافع بالمال المتقوم فيه بالمتقوم تنصيصا على ما وقع فيه الخلاف وهو انها عند الشافعي تضمن بالمال
المتقوم وتوطية لاقامة الدليل فانه يقوم على سلب التقوم عن المنافع سواء كان مالا او لم يكن اقتصارا (انتفاء)
على المقصود وهو ابطال المماثلة بانتفا التقوم والمحقق ان المنفعة ملك لا مال لان الملك ما من شانه
ان يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شانه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم
يستلزم المالية عند ابي حنيفة والملكية عند الشافعي فعنده منافع المغصوب تضمن بالغصب بان
يمسك العين المغصوبة مدة ولا يستعملها وبالاتلاف بان يستخدم العبد ويركب الدابة ويسكن
الدار مثلا وعند ابي حنيفة لا يضمن لان المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقي غير محرز لان
الاحراز هو الصيانة والادخار لوقت الحاجة متوقف على البقا لا محالة وغير المحرز ليس بمتقوم
كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلا يكون مثلا للمال المتقوم ولا يخفى الاسص ولا
نص وعلى عدم بقا الاعراض منع ظاهر ولا يخفى ان انعدام الالوان في كل ان وتجدد امثالها بمنزلة انعدام (اذ لا يخفى)
الاعيان وتجدد امثالها في كل ان وقد يسوق انه سفسطة اللهم الا ان يخص الحكم بالاعراض المتقومة
مثل المنافع مثلا وايضا للخصم ان يقول بل التقوم باعتبار الملكية واطلاق التصرف وهي راجعة الى المنافع
اذ بها اقامة المصالح وبقية الحوائج لا بنفس الاموال **قوله** تقومها في العقد ثبت بالرضى منع
لقوله ما ليس بمتقوم في نفسه لا يصير بورود العقد متقوما فان قلت فيه تسليم لعدم
ضرورته متقوما بالعقد بل بالرضى قلت لما اشتمل العقد على الرضى كان التقوم بالرضى تقوما
بالعقد لان تاثير الشيء في الشيء يجوز ان يكون باحد اجزائه او لوازمه قوله فلا يقاس عليه اي لا يصح
اثبات المقدمة القائلة بتقوم المنافع في الغصب بالقياس على تقومها في العقد ولا اثبات اصل
الدعوى وهو مقابلة المنافع في الغصب بالمال المتقوم بالقياس على مقابلتها به في العقد اما
الاول فلان الحكم في الاصل ثبت بالنص على خلاف القياس لانتفا الاحراز فلا يصلح مقيسا عليه
واما الثاني فلوجود الفارق وهو الرضى فان له اثرا في ايجاب المال في مقابلة ما ليس بمال كما في الصلح
عن دم العمد لا يقال كل من القياسين موجود في كل من القياسين فما وجه تخصيص ابطال الاول بكون الاصل



على خلاف القياس وابطال الثاني بوجود الفارق لانا نقول الثابت على خلاف القياس هو تقوم ما ليس
بمحرز لا مقابلته بغير المال بالمال لتحقق الانتفاع المقصود وقضا الحوائج بكل منهما والرضى انما يؤثر
في صحة استبدال ما ليس بمال بالمال لا في جعل ما ليس بمتقوم متقوما فيختص كل من القياسين بمانع
وهو اي استيفا القصاص معنى لا يعقل له مثل والمال ليس مثلا له صورة وهو ظاهر ولا معنى
لان في استيفا القصاص معنى الاحيا لما فيه من دفع شر القاتل ودفع هلاك اولياء المقتول على
بنا على قيام العداوة وفي حبوة اولياء المقتول واثباته حبوة للمقتول وبقا الذكره وهذا
المعنى لا يوجد في المال وانما ثبت في الخطا على خلاف القياس ضرورة صيانة الدم المعصومة عن الهدر
بالكلية **قوله** والقضا الشبيه بالادا كتسليم القيمة فيما اذا تزوج رجل امراة على عبد غير معين فان
الحيوان يثبت في الذمة كالابل في الدية والغرة في الجنين وهذا جها له في الوصف لا في الجنس كما في تسمية
ثوب او دابة فيتحمل فيما بني على المسامحة كالنكاح وان لم يتحمل في البيع فتسليم عبد وسط ادا وتسليم
قيمته قضا حقيقة لكونها مثل الواجب لا عينه لكنه يشبه الادا لما في القيمة من جهة الاصالة بنا
على ان العبد لجهالة وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا يتعين الا بالتقوم فصارت القيمة اصلا
يرجع اليه ويعتبر مقدما على العبد حتى كان العبد خلفا عنه فان قيل فينبغي ان يتعين القيمة ولا
يجبر الزوج من ادا العبد والقيمة جوابه ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر الى
الاول يجب هو حتى لو امهر عبدا بعينه وبالنظر الى الثاني يجب القيمة حتى لو امهر عبدا غير فصار الواجب
بالعقد كانه احد الشيئين فيجبر الزوج اذا التسليم عليه لا على المراة فايهما ادى يجبر المراة على القبول
وظهر بما ذكرنا ان قوله وايضا الواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا
من وجه لا يصلح وجها براسه في اصالة القيمة بل هو توضيح وتتميم لما سبق على ما قررنا اذ مجرد
العجز عن الاصل وهو العبد لا يحقق اصالة البدل وهو القيمة لجريانه في جميع صور القضا فانه لا
يكون الا عند تعذر الادا **قوله فصل** من قضايا الشرع انه لا بد للمامور به من الحسن لان الشارع
حكيم لا يامر بالفحشا واما من جهة اللغة فلا امتناع لان يقول القائل اشرب على سبيل الالزام امر لغة وقد
اختلفوا في ان حسن المامور به من موجبات الامر بمعنى انه ثبت بالامر ومن مدلولاته بمعنى انه يثبت بالعقل
والامر دليل عليه ومعرف له فالمصنف قبل تفصيل المذاهب الدلايل اجمل القول بانه لا بد للمامور به
من الحسن سواء ثبت بنفس الامر او بالعقل قبله قال في الميزان وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض
المشروعات كالايمان واصل العبادات كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه في العقل وموجبا لما لم

Copyright © King Saud University

تعرف به قوله هذه المسألة يعني مسألة الحسن والقبح من امهات مسائل اصول الفقه لان معظم ابوابه
باب الامر والنهي وهو يقتضي حسن المأمور به وقبح المنهي عنه فلا بد من البحث عن ذلك ليتم ما يتفرع عليه
مباحث من ان الحسن حسن لنفسه او لغيره ونحو ذلك قوله ومن مهمات مباحث المعقول والمنقول يجوز
ان يريد به علم الاصول فانه جامع بين الوصفين وان يريد بالمعقول الكلام وبالمنقول الفقه فان هذه
المسألة كلامية من جهة البحث عن ان افعال الباري تعالى هل يتصف بالحسن وهل يدخل القبائح تحت ارادته
وهل يكون بخلقه ومشيئته واصولية من جهة انها بحث عن ان الحكم الثابت بالامر يكون حسنا وما
تعلق به النهي يكون قبيحا ثم ان معرفتها امر مهم في علم الفقه لئلا يثبت بالامر ما ليس بحسن وبالنهي ما
ليس بقبيح قوله ومع ذلك زيادة تحريص على شدة الاهتمام بهذه المسألة بمعنى انها اصل لفروع كثيرة
وفرع لاصل عميق صعب الاطلاع عليه متعسر الوصول اليه وبوادي مسألة الجبر والقدر المدركات
التي يطلب فيها الطرق الموصلة اليها ومباديها المقدمات المرتبة بالقوى الفكرية للوصول اليها وتجارها
ما وصل اليه كل احد بقوة فكره ولم يستطع مجاوزته في هذه المسألة فمن زل قدمه في البوادي او ضل فهمه
في المبادي فقد يرجى عوده الى طريق الحق او اعترافه بالعجز ومن غرق في بحره ولم يتنبه للخطأ في مقدماته
فقد هلك قوله وحقيقة الجبر افراط في تفويض الامور الى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة جماد لا
ارادة له ولا اختيار والقدر تفريط في ذلك بحيث يصير العبد خالقا لافعاله مستقلا في ايجاد الشرور
والقبائح وكلاهما باطل والحق اي الثابت في نفس الامر هو الحق اي الوسط بين الافراط والتفريط
على ما اشار اليه بعض المحققين حيث قال لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وحقيقة الحق احترازا
عن مجازه اي عما يشبه الحق وليس بحق قوله وقفت اي جعلت واقفا عليه ووفقت اي جعلت
الاسباب موافقة لارادة فالاول من التوقيف والثاني من التوفيق قوله اعلم ان العلماء تحرير للبحث
وتلخيص محل النزاع على ما هو الواجب في المناظرة فكل من الحسن والقبح يطلق على ثلاثة معان فبالمعنى الاول
الحلو حسن والمر قبيح وبالثاني العلم حسن والجهل قبيح وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ومعنى
كون الشيء متعلق المدح او الذم والثواب او العقاب شرعا نص الشارع عليه او على دليله وهو لا ينافي
جواز العفو ولذا قالوا كونه متعلق العقاب ولم يقولوا كونه بحيث يعاقب عليه ومحل الخلاف هو الثالث
فعند المعتزلة الافعال حسنة وقبيحة لذواتها او لصفة من صفاتها فمنها ما هو ضروري كحسن الصدق النافع
وقبح الكذب الضار ومنها ما هو غير ضروري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها ما لا يدرك
كما ... على مظلوم بصدده
الا بالشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال مما لا سبيل للعقل

وحقيقة الحق انه

الجبر

١٢٢

اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين وعند الاشعري لا يثبت الحسن والقبح الا بالشرع
وهذا مبني على امرين يعني ان العمدة في اثبات ذلك امران احدهما ان حسن الفعل وقبحه ليس لذات الفعل ولا
لشيء من صفاته حتى يحكم العقل بانه حسن او قبيح بناء على تحقق ما به الحسن او القبح وثانيهما ان فعل العبد اضطراري
لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب والعقاب على ما لا اختيار للفاعل فيه وليس المراد ان مذهب
الاشعري مبني على هذين الامرين يعني انه لا بد من تحققهما ليثبت مذهبه بل كل من الامرين مستقل بافادة
مطلوبه بل وله ادلة اخرى على مذهبه مستغنية عن الامرين قوله لان الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال
الله تعالى عنده اي عند الاشعري والمشهور في الكتب الكلامية انه لا قبح بالنسبة الى الله تعالى بل كل
افعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء لا علة لصنعه ولا
غاية لفعله وذلك لانهم قد يفسرون الحسن بما ليس منهيا عنه فجميع افعال الله حسن بهذا المعنى وبمعنى كونه
صفة كمال واما بمعنى كون الفعل متعلق المدح والثواب فالله تعالى منزه عنه ومما ذكروا من تفسير الحسن
بما امر به والقبح بما نهي عنه فانما هو في افعال العباد خاصة ولان المباح داخل في تفسير الحسن عندهم
محل نظر لاتفاقهم على انه ليس بمأمور به على ما مر ولانه ليس متعلق المدح والثواب بلا نزاع وهو معنى
الحسن والاوضح ان يقال القبيح ما نهي عنه والحسن ما ليس كذلك ليشمل المباح وفعل الباري تعالى
قوله وعند المعتزلة لكل من الحسن والقبيح تفسيران احدهما الحسن ما يحمد على فعله شرعا او عقلا
والقبيح ما يذم عليه وثانيهما الحسن ما يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله والقبيح ما ليس للقادر العالم
بحاله ان يفعله واحترزوا بالقادر اي الذي ان شاء فعل وان شاء ترك عن المضطر وبالعالم
عن المجنون لان ما لهما ان يفعلاه قد لا يكون حسنا بل قبيحا فلو لم يقيد لا ينتقض التعريفان جمعا
ومنعا والحسن بالتفسير الثاني اعم لشموله المباح ايضا خلافا للاول فانه يقتصر على الواجب
والمندوب اذ لا مدح على المباح ولا ذم كالتنفس مثلا فهو واسطة بين الحسن والقبيح بالتفسير
الاول وعلى التفسير الثاني لا واسطة لان الحسن يشمل الواجب والمندوب والمباح والقبيح يشمل
الحرام والمكروه لشمولهما بالتفسير الاول والقبيح بكلا التفسيرين لا يشمل الا الحرام والمكروه
فيكون التفسيران متساويين وههنا بحث لان الاول ان الفعل الغير المقدور والذي لا يعلم حاله مما لا
يصدق عليه ان القادر العالم بحاله له ان يفعله او لا يفعله فيكون واسطة بالتفسير الثاني وقيل
الجواب بانه داخل في القبيح اذ ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله بناء على عدم القدرة عليه او
العلم بحاله الثاني ان المكروه عندهم مما يمدح على تركه ولا يذم على فعله فلا يدخل في القبيح بل

خلافا للكعبي

Copyright © King Saud University

يكون واسطة بمنزلة المباح واما بعد فكان من جهة انه يمدح تاركه بخلاف المباح ويمكن الجواب بان المراد
هو المكروه كراهة التحريم فانه قبيح بالتفسيرين واما المكروه كراهة التنزيه فيجوز ان يكون واسطة ولم
يتعرض له المصنف ولقائل ان يقول ان اريد بما للقادر ان يفعله او لا يفعله ما يجوز ان يفعله وما لا يجوز فالمكروه
كراهة التنزيه داخل في الحسن وهو بعيد فان اريد ما من شان القادر العالم بحاله ان يفعله ويسعى له
ذلك وما ليس من شانه ذلك ولا يسعى له حتى يدخل المكروه كراهة التنزيه في القبيح بناء على ان من شان
العاقل ان لا يفعل ما يستحق تاركه المدح لم يكن كلا تفسيري القبح متساويين بل الثاني اعم لشموله المكروه
كراهة التنزيه قوله لما ذكرنا ان هذا الحكم ظاهر هذا الكلام مشعر بان الحكم بان الحسن والقبح انما
يثبتان بامر الشارع ونهيه مبني على الاصلين المذكورين وذكر الادلة لاثبات الاصلين وليس كذلك
فان الحكم على هذا المطلوب بادلة لكنها عقلية ونقلية لا يتوقف على ان فعل العبد ليس باختياري ولا
يتعرض لنفي كون الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة من صفاته نعم هذا المعنى لازم في هذا الحكم اذ لو
كان الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة من صفاته لما كانا بالشرع وهو ظاهر ثم ما ذكره المصنف في هذا المقام
دليلا ظاهرا على هذا المطلوب فنا عن قوله الصفتين وعدم تمامهما اما الاول فتقريره ان الحسن مفهوم زائد على
مفهوم الفعل المتصف به اذ قد يعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه ثم هو وجودي لان نقيضه لا حسن وهو عدمي
والا لما صدق على المعدوم انه ليس بحسن ضرورة ان الوجودي يقتضي محلا موجودا فهو معنى زائد على
المحل وجودي فيكون عرضا ثم هو صفة للفعل الذي هو عرض فيكون قائما به لامتناع ان يوصف الشي
بمعنى هو قائم بشي اخر فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لانه يلزم اثبات الحكم لمحل الفعل لا له لان
الحاصل قيامهما معا بالجوهر اذ هما معا حيث الجوهر تبعا له وحقيقة قيام الشي بالشي كونه تابعا له
في التحيز وايضا معنى قيامه به انه حيث ذلك العرض وحيث ذلك العرض هو حيث ذلك الجوهر الذي
هو محل للعرض فهما معا حيث ذلك الجوهر وقائمان به فلا معنى لقيام احدهما بالاخر غايته ان
قيامه بالجوهر مشروط بقيام الاخر به وضعفه من وجوه ١ انه ان اريد بالقيام اختصاص الشي
بالشي بحيث يصير احدهما منعوتا ويسمى حالا والاخر ناعتا ويسمى محلا فما ذكرتم لا يدل على امتناع قيام
العرض بالعرض بهذا المعنى بل هو واقع كاتصاف الحركة بالسرعة والبطو وان اريد كونه تابعا له
في التحيز فالقيام بهذا المعنى لم يلزم لجواز ان يكون الحسن صفة للفعل تابعا او لا يكون تابعا له في التحيز
بل تابعا للجوهر الذي يقوم به الفعل الثاني انه صدق على المعدوم لا يقتضي العدمية مطلقا لجواز ان
يكون مفهوما كليا يصدق على موجود فيكون حصة منه موجودة وعلى معدوم فيكون حصة منه

معدومه

١٢٧

معدومة كاللاممتنع الصادق على الواجب والمعدوم الممكن وبالجملة عدمية صورة النفي
موقوفة على كون ما دخل عليه حرف النفي وجوديا بدليل ان اللامعدوم وجودي فلو اثبت
وجوديه ما دخل عليه حرف النفي بعدمية صورة النفي لزم الدور الثالث انه منقوض
باتصاف الفعل بالامكان الوجودي بعين ما ذكرتم من الدليل فيلزم ان لا يكون الامكان ذاتيا له
الرابع انه مستلزم للالزام لان الحسن الشرعي ايضا عرض بالدليل المذكور فيلزم من اتصاف
الفعل به قيام العرض فان قيل هو امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان ومثله لا يعد
من قيام العرض بالعرض ولهذا احتاجوا الى كون الحسن العقلي وجوديا قلنا الدليل
المذكور على اثبات وجوديه الحسن العقلي جار ههنا بعينه واما الثاني فتقريره على ما ذكره المحقق
ان فعل العبد غير اختياري لانه لو كان لازم الصدور عنه بحيث لا يمكنه الترك فواضح انه
اضطراري فان كان جائزا وجوده وعدمه فان افتقر الى مرجح مع المرجح يعود التقسيم فيه
بان يقال ان كان لازما فاضطراري والا احتاج الى مرجح اخر ويلزم التسلسل وان لم
يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر اخرى مع تساوي الحالين من غير تجدد
امر من الفاعل فهو اتفاقي والاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح عقلا
بالاتفاق ولا يخفى انه لا حاجة للتخصيص بفعل القبيح على ما وقع في تقرير المصنف وانه
لا حاجة على تقرير عدم التمكن من الترك الى ما ذكره من الاستدلال على كون الفعل اضطراريا
اذ لا معنى للاختياري الا ما يتمكن فيه من الفعل والترك وان قوله ان لم يتوقف على مرجح كان
اتفاقيا وترجيحا من غير مرجح ان اراد به عدم التوقف على مرجح من عند الفاعل كما هو المذكور
في عبارة البعض فلا نسلم لزوم الرجحان من غير مرجح فان نفي الخاص لا يوجب نفي العام وان اراد
عدم التوقف على مرجح اصلا لم يصح كونه اتفاقيا اذ لا بد للاتفاقي من وجود العلة اعني جميع
ما يتوقف عليه لان الممكن لا يقع بدون علته ولما كان ههنا مظنة ان يقال لا نم انه اذا وجب عند وجوده
المرجح لم يكن اختياريا وانما يلزم ذلك لو لم يكن ذلك المرجح باختياره او بعض اختياره اشار الى الجواب بانا ننقل
الكلام الى ذلك الاختيار حتى ينتهي الى مرجح لا يكون باختياره قطعا للتسلسل المحال لان الاختيار صفة محققة
لا امر اعتباري حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار او يكون اختيار الاختيار عين الاختيار واعترض على
هذا الدليل بوجوه ١ انا نجد تفرقة ضرورية بين الافعال الاضطرارية والاختيارية كالسقوط والصعود
وحركتي الاخذ والرعشة فيكون ما ذكرتم استدلالا في مقابلة الضرورة فلا يسمع ويكون باطلا ٢ انه تجري

في فعل الباري تعالى فيجب ان لا يكون مختارًا وهو باطل قلنا انه يلزم ان لا يوصف بحسن ولا قبح ثم علل التكليف
بغير المختار وان كان جائزا لكنه غير واقع قلنا انا نختار انه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار وسواء قلنا يجب
الفعل او لا يجب يكون اختياريا اذ لا معنى للاختياري الا ما يترجح بالاختيار والحاصل ان معنى الاختيار
استواء الطرفين بالنظر الى القدرة ووجوب احدهما بحسب الارادة لا ينافي ذلك فالمرجح هو الارادة
يجب الفعل عند تحققها ويمتنع عند عدمها وقد يجاب عن الاول بان المعلوم ضرورة هو وجود
القدرة لا تاثيرها وعن الثاني بان مرجح فاعليته قديم فلا يحتاج الى مرجح متجدد وعن الثالث بان
وجود الاختيار كاف في الشرع وعندكم لولا استقلال العبد بالفعل لقبح التكليف عقلا وعن
الرابع بانه اذا كان موجب الفعل عندكم من الله بطل استقلال العبد به فلهذا قال المصنف
انهم لم يوردوا على مقدماته منعا يعتد به وانه قد خفي منشا الغلط في هذا الدليل على كلا الفريقين
اعني الذين يعتقدونه يقينيا والذين لا يعتقدونه يقينيا والمصنف اورد المنع على المقدمة القائلة
ان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح ان اريد بالفعل الحالة الحاصلة بالايقاع كالتحرك
في كل جزء من اجزاء المسافة وعلى المقدمة القائلة اذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا ان اريد
بالفعل نفس الايقاع وبنى تحقيق ذلك على اربع مقدمات قوله المقدمة الاولى ان كثيرا من المصادر
بما يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به كما اذا قام يحصل له هيئة هي القيام او تسخن يحصل له صفة هي الحرارة
او تحرك يحصل له حالة هي الحركة فلفظ الفعل وكثير من صيغ المصادر قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل
ذلك الامر وهو المعنى المصدري ويسمى تاثيرا كاحداث الحركة وايجادها في ذات المتحرك والمحدث بانه
تحرك لا كايقاع الحركة في جسم اخر حتى يكون تحريكا وكايقاعه القيام او القعود في ذاته وقد
يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بعد ذلك الايقاع وهو المعنى الحاصل من المصدر ويكون وصفا كالقيام
او كيفية كالحرارة وغير ذلك كالحالة التي تكون للمتحرك ما دام متوسطا بين المبدا والمنتهى والاول حقيقة
معنى المصدر وهو الجزء من مفهوم الفعل وهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج لوجوه منها انه
لو كان موجودا لكان له موقع فيكون له ايقاع وهكذا الى غير النهاية وكل ايقاع معلول لايقاعه والتعدد
ان الايقاعات امور موجودة فيلزم التسلسل في جانب المبدا اي العلة في امور موجودة في الخارج على ما
هو المفروض لا في امور اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار او يكون ايقاع الايقاع كما في
لزوم اللزوم وامكان الامكان وانما قال في المبدا لان استحالة التسلسل في جانب العلة مما قام
عليه البرهان ووقع عليه الاتفاق بخلاف جانب المعلول فانه لا برهان عليه وبرهان التطبيق ليس

انسام



سام على ما عرف في علم الكلام ثم انه يلزم عند ايجاد الفاعل شيئا ان يوجد امورا محققة غير متناهية هي
الايقاعات المترتبة وبديهة العقل قاطعة باستحالة ذلك ولا يخفى انه انما يلزم لو كان ايقاع الايقاع ايضا
فعله اما لو اوجد شيئا بايقاعه وكان ايقاعه بايقاع فاعل اخر كالباري تعالى فلا يلزم ذلك واذا انتهى الى
ايقاع قديم كالوصف الذي يسمى تكوينا لم يلزم التسلسل ايضا ثم وهو الزام على ان الايقاع معنى التكوين
ومذهب الاشعري انه ليس من الصفات الموجودة في الخارج على ما تقرر في علم الكلام والالزام ليس بتام
لان مذهب الاشعري ان التكوين ليس صفة حقيقية ازلية مغايرة للقدرة ولا يلزم من ذلك نفي التكوين
الحادث عند تعلق القدرة والارادة بوجود الشيء بل العمدة في اثبات هذا المطلوب هو لزوم
التسلسل في الايقاعات ويمتنع انتهاؤه الى ايقاع قديم لانه يستلزم قدم الحادث ضرورة انه لا
يتصور ايقاع بالمعنى المصدري من غير شيء يقع به قوله المقدمة الثانية حاصلها انه لا بد لكل
ممكن من علة يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها فهو بالنظر الى وجود العلة واجب
وهو الوجوب بالغير وبالنظر الى عدمها ممتنع وهو الامتناع بالغير اما توقف وجود الممكن على
علة موجدة فضروري واضح من ملاحظة مفهوم الممكن وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته
وانما يخفى على بعض الاذهان لعدم ملاحظة معنى الامكان ومعنى الاحتياج الى الموجد وهذا
لا ينافي الضرورة والضروري قد ينبه عليه بصورة الاستدلال فلذا قال والا اي وان لم
يتوقف وجوده على موجد لكان واجبا اذ لا نعني بالواجب الا ما يكون وجوده من ذاته ولا يتوقف
على موجد واما كون علة الممكن بحيث يجب عدم الممكن عند عدمها ويجب وجوده عند وجودها
بجميع اجزائها وشرائطها وهو المراد بجملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فحاصله مقدمتان
احدهما قولنا كلما عدمت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن امتنع وجوده والثانية قولنا كلما
وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن وجب وجوده اما الاولى فلانها لو لم تصدق لصدق
قولنا قد يكون اذا عدمت الجملة لم يمتنع وجود الممكن بل امكن بالامكان العام وهذا باطل لان وجود
الممكن على تقدير عدم جملة ما يتوقف عليه لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال لكن اللازم باطل
اما الملازمة فلان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم ضرورة امتناع الملزوم بدون اللازم تحقيقا
لمعنى الملزوم والمستحيل لا يكون ممكنا واما بطلان اللازم فلانه لو فرض وقوع وجود الممكن بدون وجود
جملة ما يتوقف عليه لزم ان لا يكون بعض الموقوف عليه موقوفا عليه هذا محال وبيان الملزوم ظاهر
واما الثانية فلانها لو لم تصدق لصدق قولنا قد يكون اذا وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لم يجب

Copyright © King Saud University

وجود بل امكن عدمه بالامكان العام وهذا باطل لان عدم الممكن على تقدير وجود الجملة لو كان ممكنا لما
لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل لانا لو فرضنا وقوع عدم الممكن بعد وجود جملة ما يتوقف عليه وجوده
ففي تلك الحالة اما ان يتوقف الوجود على شيء اخر او لا وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه ان لا يكون
جملة ما يتوقف عليه جملة لبقاء شيء اخر واما الثاني فلاستلزامه الرجحان بلا مرجح وهو وجود الممكن تارة
وعدمه اخرى مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده في الحالين من غير زيادة او نقصان يرجح الوجود
او العدم وكلا الامرين اعني الرجحان بلا مرجح وعدم كون الجملة جملة محال بالضرورة فعدم الممكن عند
تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده محال فوجوده واجب وهو المطلوب فان قيل ان اردتم بالرجحان
من غير مرجح وجود الممكن من غير ان يوجد شيء اي معا يرا لذات الممكن فلا نم لزومه لك على تقدير عدم
الممكن مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده فان تلك الجملة علة موجدة غايته ان المعلول لا يجب
معها وان اردتم به غير ذلك مثل تحقق المعلول مع علته الموجدة تارة وعدم تحققه معها اخرى
فلا نم استحالة ذلك بل هو اول المسئلة قلنا جوابه ان المراد هو الاول وهو لازم لان الايجاد
غير متحقق حالة العدم وهو ظاهر ففي حالة الوجود ان تحقق لم يكن المفروض جملة ما يتوقف
عليه وجود الممكن لان من جملته الايجاد وقد كان منتفيا في حالة العدم وان لم يتحقق لزم وجود
الممكن بلا ايجاد شيء اياه وهو معنى الرجحان بلا مرجح وتظهر لك بهذا التقرير ان في عبارة
المصنف زيادة لا حاجة اليها اذ يكفي ان يقال والا لزم هذا المعنى لانه لا شك انه في زمان عدمه
لم يوجد شيء الى الاخر فان قيل ان كان المراد بقولكم يمتنع وجوده او يجب وجوده الامتناع
والوجوب بحسب الذات فبطلانه ظاهر لان الكلام في الممكن وان اريد بحسب الغير فالامكان
لا ينافيهما فلا وجه لقولكم والا امكن وجوده او عدمه قلنا المراد بامتناع الوجود استحالته
بالنظر الى عدم العلة وبامكانه عدم استحالته بالنظر اليه وكذا المراد بوجوب الوجود استحالة
العدم بالنظر الى وجود العلة وبامكان العدم عدم استحالته بالنظر اليه ولا خفاء في تناقضهما
وهذا انما يتم لو ان المقدمة تناقض الضروريه فان قيل المعلول النوعي قد يتعدد علله كالشمس والقمر
والنار للضوء ومع علة اسفا علة واحدة لا يمتنع وجود المعلول قلنا اذا اعتبرنا المعلول نوعيا فعلته
احد الامور واسفاؤه انما يكون باسفا كل منها وح يمتنع وجود المعلول واعلم ان ما ذكره المصنف
مبني على ان الايجاد امر يتوقف عليه وجود الممكن والحق انه اعتبار عقلي يحصل في الذهن من اعتبار
اضافة العلة الى المعلول فهو في الذهن متاخر عنهما وفي الخارج غير متحقق اصلا والمشهور انه

ادا



ان امكن عدم الممكن عند تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده كان وجوده تارة وعدمه اخرى
تخصصا بلا مخصص وترجحا بلا مرجح لان نسبته الى جميع الاوقات على السوية وبطلانه ضروري فان
قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن اولويته من غير ان ينتهي الى الوجوب وح يمكن عدمه مع تحقق جملة ما
يتوقف عليه الوجود بناء على ان جملة ما يتوقف عليه الوجود انما تفيد اولويته لا وجوبه قلنا ان امكن
العدم مع تلك الاولوية فوقوعه ان كان لا لسبب لزم رجحان المرجوح وان كان لسبب كان من
جملة ما يتوقف عليه الوجود عدم ذلك السبب فلا يكون المفروض جملة ما يتوقف عليه الوجود
قوله وهذه القضية وهي احتياج كل ممكن الى علة يجب وجود الممكن عند وجودها وعدمه
عند عدمها مما اتفق عليه الحكماء والائمة اهل السنة يعني انها مع كونها اولية مشهورة لم
ينازع فيها الا قوم من المتكلمين ذهبوا الى ان الفاعل المختار انما يصدر عنه الفعل على سبيل الصحة
دون الوجوب لكن اهل السنة يقولون ان وجود الشيء واجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه
بارادته واختياره اي وقت اراده فالله تعالى مختار والمعلول حادث واعترض الحكماء عليه بان
احسانه ان كان قديما يلزم قدم المعلول لامتناع التخلف وان كان حادثا ننقل الكلام اليه
ويلزم التسلسل او قدم المعلول قوله واعلم فانه اشتهر بين الحكماء ان وجود كل ممكن محفوف
بوجوبين سابق وهو وجوب صدوره عن العلة ولاحق وهو وجوب وجوده ما دام موجودا
وذلك لانه ما لم يخرج عن حد التساوي ولم ينته الى حد الوجوب لا يوجد لما مر وبعد تحقق الوجود
امتنع العدم ما دام الوجود متحققا ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم واعترض عليه المصنف
بانه ان اريد بسبق الوجوب على الوجود السبق الزماني وهو ان يكون المتقدم موجودا في زمان قبل
زمان تحقق المتاخر يلزم ان يتحقق الوجوب في زمان عدم الممكن وهو باطل بالضرورة وان اريد السبق
الاحتياجي وهو ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتاخر كسبق الجزء على الكل او العلة على المعلول
حتى يكون المراد ان وجود الممكن عن العلة محتاج الى وجوبه على ما هو الظاهر من كلامهم فهو ايضا
باطل لانه ان اريد الاحتياج في التعقل فظاهر ان تعقل وجود الممكن لا يتوقف على تعقل وجوبه بل
الامر بالعكس وان اريد به في الخارج وفي نفس الامر فاما ان يراد بالنظر الى العلة الناقصة او بالنظر
الى العلة التامة وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا وجوب مع العلة الناقصة فضلا عن ان يكون محتاجا
اليه اذ النزاع انما هو في انه هل يجب مع العلة التامة ام لا واما الثاني فلان الوجوب اذا كان مما
يحتاج اليه الوجود كان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فكان جزءا من العلة التامة فيلزم

التعقل

Copyright © King Saud University

تقدمه على نفسه ضرورة انه معلول للعلة التامة لما مر من انه اذا وجدت العلة التامة بجميع اجزائها
وشرائطها وجب المعلول فيكون الوجوب اثرا للعلة التامة متأخرا عنها وكونه جزءا منها يقتضي
تقدمه عليها هذا محال والحاصل ان كون الوجوب اثرا للعلة التامة التي هي جملة ما يتوقف عليه
وجود الممكن ينافي سبقه على الوجود بمعنى احتياج الوجود اليه ضرورة امتناع كون الشيء اثر الشيء
وجزءا منه وقد يناقش الاول ويمنع الثاني والجواب ان المراد بالسبق الاحتياج اليه في نفس الامر بمعنى
ان العقل يحكم عند ملاحظة هذه الامور بان الممكن ما لم يجب لم يوجد لما مر والوجوب ايضا
مما يحتاج اليه وجود الممكن لكنهم حيث قالوا الواجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة ارادوا بها
جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى الوجوب بناء على انه اعتبار عقلي هو تال للوجود حتى كأنه هو هو
فلم يجعلوه من اجزاء العلة التامة فان اسم هذا الاطلاق وزعمتم ان ما سوى الوجوب علة ناقصة
لانها بعض ما يحتاج اليه وجود الممكن فنقول ان اردتم بقولكم لا يجب الوجود مع العلة الناقصة
السلب الجزئي فهو لا يضرنا وان اردتم السلب الكلي بمعنى انه لا يجب مع شيء من العلل الناقصة فهو
ممنوع فان من العلل الناقصة ما اذا تحققت تحقق الوجوب وهي جملة ما يتوقف عليه وجود
الممكن سوى الوجوب فالوجوب اثرها متأخر عنها بالذات وسابق على الوجود بالذات بمعنى الاحتياج
اليه ولا فساد في ذلك **قوله** مع العلة الناقصة او التامة اراد المعية الزمانية والا فالمعلول
متأخر عن العلة لا محالة **قوله** ثم العقل كأنه تنبيه على منشأ الغلط في سبق الوجوب على الوجود
انهما معا معلولان لعلة واحدة هي المؤثر التام فلا يمكن تحقق احدهما بدون الآخر بمنزلة وجود
النهار واضاءة العالم المعلولين لطلوع الشمس فللعقل ان يعتبرهما معا نظرا الى ترتبهما على العلة من
غير تقدم احدهما على الآخر وان يعتبر احدهما متأخرا عن الآخر من حيث انه محتاج الى الآخر ومتقدما
عليه من حيث ان الآخر محتاج اليه كالاخوة مثلا فان اخوة زيد مقارنة لاخوة عمرو ومتأخرة عنها
ومتقدمة عليها لكن بحسب اعتبارات مختلفة وهذا الذي يقال له دور المعية فمن نظر الى احتياج
الوجود الى الوجوب جزم بانه سابق على الوجود ولم يلاحظ مقارنتهما بالذات وتأخر الوجوب ايضا
باعتبار الاحتياج الى الوجود وقد نبهنا على ان الوجود يتوقف على ما لا يتوقف عليه الوجوب
وهو نفس الوجوب فلا يكونان معلولين لعلة واحدة هي العلة التامة بل العلة المؤثرة وهذا لا يوجب
مقارنتهما ولا ينافي تقدم احدهما بمعنى احتياج الآخر اليه وايضا لا خفاء في انه يصح ان يقال وجب صدوره
فوجد دون ان يقال وجد فوجب صدوره وان توقف المعية لا يقتضي السبق كما في وجود النهار

واضاءة

واضاءة العالم فان الوجوب والوجود على تقدير كونهما معلولي علة واحدة لا يجب ان يكونا متضائفين
اللهم الا ان يعتبر وصف المقارنة وهو ليس بلازم **قوله** المقدمة الثالثة ان جملة ما يتوقف
عليه وجود الحادث لا بد ان يشتمل على امر ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع الذي هو امر اضافي زيد
مثلا وهذا قول بالحال في انقسام المفهوم الى الموجود والمعدوم والواسطة لانه ان لم يكن له
كون فهو المعدوم والا فان استقل بالكائنية فموجود والا فحال وهي صفة غير موجودة ولا معدومة
قائمة بموجود وتقرير الدليل ان جملة ما يتوقف عليه وجود زيد الحادث لا يمكن ان يكون قديما
بجميع اجزائه لان وقت الحدوث ان كان من جملة ما يتوقف عليه وجود زيد فلم يكن المفروض
قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه هذا خلف وان لم يكن من جملتها كان حدوث زيد في ذلك الوقت
ترجيحا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ايجاد شيء اياه لانه قبل الوقت لم يكن ايجاد وبعده
لم يتحقق شيء آخر يتوقف عليه الوجود فلزم الوجود بلا ايجاد وبهذا يندفع ما يقال لم لا يجوز
ان يكون من جملة ما يتوقف عليه الوجود الارادة التي من شأنها ترجيح ما شاء متى شاء والاختيار
يقال لو كان المجموع قديما لزم قدم زيد الحادث لما مر من وجوب وجود الممكن عند تحقق جملة
ما يتوقف عليه بل الاظهر انه لا حاجة الى هذه المقدمات ويكفي ان يقال لو لم يكن في جملة
ما يتوقف عليه وجود الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم لكانت اما موجودات
محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والاقسام باطلة بأسرها
اما الاول فلان تلك الموجودات مستندة الى الواجب ضرورة استحالة التسلسل في طرف
المبدأ فان لم يكن بعض تلك الموجودات معدوما في شيء من الازمنة لزم قدم زيد الحادث بالزمان
ضرورة دوام المعلول بدوام علته التامة وان كان شيء منها معدوما وما فعدمه يكون بعدم شيء
من علته التامة وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب في شيء من الازمنة وهو محال وقد
يقال في تقريره ان تلك الموجودات ان انتهت الى الواجب كانت قديمة ولزم قدم زيد الحادث
وان لم تنته اليه لزم انتفاء الواجب ولا يخفى انه لا معنى لقوله وهي مستندة الى الواجب على هذا
التقرير وان عدم انتهاء الممكنات الى الواجب لا يستلزم انتفاءه غاية ما في الباب انه لا يدل على
وجوده واما الثاني فلان المعدوم المحض لا يصلح علة لوجود الممكن وهذا بديهي ولان الكلام في زيد
المركب ووجود المركب يتوقف على وجود اجزائه بالضرورة فلا يكون جملة ما يتوقف عليه معدوما
محضة واما الثالث فلان علة الحادث لو كانت موجودات مع معدومات لما كان وجود

Copyright © King Saud University

جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود الحادث مسلم ما لو جود الحادث ضرورة توقفه على المعدومات
ايضا واللازم باطل لان هذه القضية ثابتة وهي قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد
يوجد زيد من غير توقف على عدم شيء ما اذ لو توقف على عدم شيء ولنفرضه عدم عمرو فاما ان يتوقف
على عدمه السابق او عدمه اللاحق وكلاهما باطل اما الاول فلان عدمه السابق قديم اي ازلي فيلزم
قدم زيد الحادث ضرورة تحقق جميع ما يتوقف عليه من الموجودات والمعدومات فان قيل هب ان
العدم الذي هو بعض اجزاء العلة قديم لكن لم يلزم قدم مجموع العلة حتى يلزم قدم المعلول قلنا من
جهة ان وجود الممكن على هذا التقدير يستند الى الواجب والى عدم قديم فيكون جميع الموجودات
التي يتوقف عليها وجود زيد قديمة فان كان العدم الذي يتوقف عليه وجود زيد قلنا نعم الا انه
لزم قدمه بالضرورة على تقدير ترتب العلة من الموجودات والمعدومات التي عدمها ازلي ضرورة
استناده الى القديم واما الثاني وهو توقف وجود زيد على عدم عمرو اللاحق اعني عدمه الحادث
بعد وجوده فلان عدم عمرو بعد وجوده لا يمكن الا بزوال شيء مما يتوقف عليه وجود عمرو وبقاؤه اذ لو
وجد علة الوجود والبقاء بجميع اجزائها امتنع عدم المعلول لما مر من وجوب وجود الممكن عند وجود علته
التامة فذلك الجزء الذي يحدث عدم عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا فيزول بان يصير معدوما
واما ان لا يكون موجودا محضا بل معدوما محضا او مركبا من الموجود والمعدوم ولا يكون زواله
بزوال الموجود فقط لانه ح يصير القسم الاول بعينه بل بزوال المعدوم او بزوال كلا الجزئين
اعني الموجود والمعدوم وزوال المعدوم لا يتصور الا بزوال عدمه فلذا عبر عن هذا الشق بقوله
واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء مقابلا لقوله وذلك الجزء اما ان يكون موجودا
محضا فانه قال اما ان لا يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء الذي يعدم عمرو بزواله
او يكون وكلا القسمين باطل اما الاول فلان انعدام ذلك الجزء لا يمكن الا بزوال جزء من علة وجوده
او بقائه وينقل الكلام الى ذلك الجزء بانه اما معدوم صار موجودا وسيأتي الكلام عليه واما موجود
صار معدوما وذلك لا يكون الا بانعدام شيء مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى الواجب
فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وما يستلزم المحال محال فيلزم استحالة وجود زيد لتوقفه
على المحال مع ان الكلام في زيد الموجود واما الثاني وهو ان يكون لزوال العدم مدخل في
زوال ذلك الجزء فلان زوال العدم وجود ولنفرضه وجود بكر فيكون وجود زيد بعد تحقق مجموع ما يتوقف
عليه من الموجودات موقوفا على وجود بكر ضرورة توقفه على عدم عمرو الموقوف على زوال جزء علته

الموقوف



الموقوف على وجود بكر هذا خلف لان ما فرضناه مجموع الموجودات التي يتوقف عليها وجود
زيد لا يكون مجموعا ضرورة بقاء بكر الموجود لا يقال لم لا يجوز ان يكون بكر من جملة تلك الموجودات
لانا نقول لو كان بكر من جملة تلك الموجودات التي فرضناها محققة لكان زوال عدم ذلك الجزء
محققا لانه عبارة عن وجود بكر فيكون زوال ذلك الجزء الذي فرضناه معدوما محققا ضرورة
زوال المعدوم بزوال عدمه فيلزم تحقق عدم عمرو ضرورة انتفاء جزء مما يتوقف عليه وجوده
فيلزم تحقق وجود زيد ضرورة وجود علته التامة بجميع اجزائه الموجودة والمعدومة هذا
خلف لان التقدير انه تحقق جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد ولم يوجد زيد بناء
على توقفه على عدم شيء فرضناه عمرا واذا ثبت بطلان توقف وجود الحادث بعد تحقق جميع الموجودات
التي يفتقر هو اليها على عدم شيء ما ثبت قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد
وهي القضية التي ادعينا انها ثابتة وتنعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما لم يوجد زيد لم يوجد
جميع الموجودات التي يفتقر وجوده اليها بل لا بد من عدم شيء منها وهذا معنى قوله كلما عدم زيد
لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات التي يفتقر اليها وجوده ثم ينقل الكلام الى عدم ذلك
الشيء بانه لا يكون الا بعدم شيء مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى ان ينتهي الى الشيء الذي لا يكون
بينه وبين الواجب واسطة فعدمه لا يكون الا بعدم الواجب وهو محال وفيه نظر لان الدليل على
امتناع ترتب علة وجود الحادث من الموجودات والمعدومات وفيه بحث من وجهين احدهما
ان ثبوت القضية المذكورة لا يوجب الا لزوم وجود الحادث عند وجود جميع الموجودات
التي يفتقر هو اليها من غير ان يبقى موقوفا على عدم شيء وهذا لا يوجب عدم ترتب علته التامة
من الموجودات والمعدومات لجواز ان يترتب عنهما ويكون وجود جميع الموجودات المفتقر
اليها مستلزما للعدم الذي له مدخل في العلية ولا شك ان لعدم المانع دخلا في علة الحادث
فان قلت الشرطية المذكورة توجب لزوم وجود زيد على جميع اوضاع المقدم وتقاديره
فيثبت على تقدير ان لا يتحقق شيء من الاعدام التي جعلتموها داخلة في العلة قلت انما
يلزم ذلك لو كان عدم تحقق تلك الاعدام من التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم وهو ممنوع
لجواز ان يكون المقدم اعني وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما لتلك الاعدام ويمتنع
عدم تحقق اللازم مع تحقق الملزوم وثانيهما ان قوله واذا ثبتت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم
زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات الى اخره مما لا دخل له في اثبات المطلوب

ويمكن تقريره بوجه آخر وهو أن جملة ما يجب عنه وجود الحادث لا يجوز أن يكون موجودات
مع معدومات لأن القضية المذكورة مستلزمة لقولنا كلما عدم زيد عدم شيء من الموجودات
المفتقر هو إليها المستندة إلى الواجب وهذا محال لاستلزامه انتفاء الواجب إذ عدم ذلك
الموجود يستلزم عدم شيء مما يفتقر هو إليه من الموجودات وهكذا إلى الواجب فيكون عدم زيد
محالا مع أن الكلام في زيد الحادث المسبوق بالعدم واستحالة العدم بواسطة الاستناد
إلى الواجب وإن لم تناف الإمكان بالذات لكن لا خفاء في أنها تنافي الحدوث الزماني وهذا
التقرير يدل على أنه إذا وجب وجود المعلول عند وجود العلة لا يكون علة الحادث موجودا
محضا ولا موجودا مع معدوم فإن قلت لم لا يجوز أن يكون من جملة تلك الموجودات
فاعل بالاختيار يوجد الحادث أي وقت شاء قلت لأن الكلام إنما هو على تقدير وجوب
المعلول عند وجود العلة ففي أي وقت وجد المختار ذلك الحادث إما أن يتحقق قبله جميع
الموجودات التي يفتقر هو إليها مما يسمى إرادة أو اختيارا أو غير ذلك ولم يوجد الحادث
فيلزم التخلف وإما أن لا يتحقق فينتقل الكلام إلى ذلك البعض الذي لم يوجد بأن عدمه لا بد أن يكون
عند عدم شيء من الموجودات التي يفتقر هو إليها وهكذا إلى الواجب على ما مر فيلزم انتفاء الواجب
وهو محال وقد يجاب عن هذا السؤال بأن العلية تقتضي شدة المناسبة بين العلة والمعلول
لئلا يكون صدوره ترجيحا بلا مرجح ولكون وجود العلة مستلزما لوجود المعلول ولا يكاد
الموجب أشد مناسبة بالموجب من المختار فلا يفيض من الموجب إلا الموجب وضعف هذا
الكلام غني عن البيان وإذ قد بطلت الأقسام الثلاثة تعين أنه لا بد على تقدير وجوب وجود المعلول
عند وجود العلة من أن يدخل في جملة ما يتوقف عليه الحادث أمر ليس بموجود ولا معدوم
وهو المطلوب فإن قيل لم لا يجوز أن يكون من جملة ما يتوقف عليه وجود الحوادث الحركات
الفلكية على أنها أزلية وعدم كل سابق منها معد لوجود اللاحق والكل مستند إلى الواجب
من غير أن يكون لها بداية والحركة أمر غير قار الذات فيرتفع لامتناع بقائها لا لارتفاع
شيء من الموجودات التي يفتقر هي إليها حتى يلزم ارتفاع الواجب وحينئذ لا يتم البرهان على امتناع
تركب علل الحوادث من الموجودات والمعدومات فلا يلزم ثبوت لا موجوده ولا معدومه امور
أجيب بأنه لا يتصور الحركة إلا بأن يوجد أمر أي كون في مكان أو وضع فينعدم ويحدث أمور آخر أي
وضع آخر فالأمر في الوضع الأول يمكن البقاء فلو استند إلى الواجب وجوبا يجب بقاؤه فلا يحدث





حركة أصلا فالماهية الغير القارة لا يكون أثر الموجب في الذات التي يمتنع زوالها لتوقف وجوب
أثر الموجب زواله فإن قيل الذات يكون علة لمطلق الحركة وهو أمر مستمر سرمدي وإن كان أفراده
بحيث يجب زوالها قلنا ماهية الحركة ليست ماهية محققة وإلا لم يكن طبيعة المطلق مخالفة لطبيعة
الأفراد بل هي ماهية اعتبارية تركبها العقل من حدوث فرد معين وحدوث فرد آخر قبله فإن قيل
يمكن أن يكون المطلق باقيا بتجدد الأفراد مع أن الأفراد غير باقية قلنا نعم لكن لا يمكن أن يكون
في طبيعة الأفراد امتناع البقاء وفي طبيعة المطلق إمكان البقاء لتماثل طبيعة الأفراد والمطلق يكون
على نحو واحد في الإمكان والامتناع وههنا طبيعة كل فرد تقتضي عدم البقاء فلا يكون المطلق
طبيعة نوعية موجودة تحتها أفراد فلا يكون المطلق معلول الموجب ولا أفراده أيضا لامتناع
بقائها هذا ما ذكره المصنف وهو لا يدفع ما ذهب إليه الفلاسفة من استناد الحركات إلى
إرادة حادثة من النفوس الفلكية لا إلى بداية وتحقيق هذا المقام موضعه علوم آخر وقد
يستدل على إثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم بأن الإيجاد ليس اعتباريا ذهنيا للقطع
بتحققه سواء وجد اعتبار العقل أو لم يوجد وإلا لا أمرا محققا موجودا وإلا لاحتاج إلى
إيجاد آخر ولزم التسلسل من جانب المبدأ في الأمور الموجودة ويمتنع كون إيجاد الإيجاد عينه
ضرورة تغاير المحتاج والمحتاج إليه والجواب أن المعلوم قطعا هو أن الفاعل أوجد شيئا وهذا لا يستلزم
كون الإيجاد أمرا اعتباريا غير موجود في الخارج إذ لا يلزم من اتصاف مبدأ المحمول اتصاف الحمل
كما في قولنا زيد أعمى فإن الأمر كذلك سواء وجد اعتبار العقل أو لم يوجد مع أن العمى أمر عدمي
فإذا قيل زيد عمرا صدق فإنه أوجد الفعل ولم يصدق أن الإيجاد معدوم بمعنى أنه لم يوجد
الفعل لكنه لا ينافي صدق قولنا الإيجاد معدوم بمعنى أنه ليس أمرا محققا موجودا في الخارج قوله
فإن قيل تقرير السؤال على ما سبق إليه الأذهان أنا نعني بالموجود والمعدوم ما لا يتصور معه
الواسطة لأن كل ما يمكن أن يتصور فهو إما ثابت وهو الموجود أو لا وهو المعدوم ولا واسطة
بين النقيضين فالأمر الذي سميتموه حالا وجعلتموه واسطة بين الموجود والمعدوم إن كان له
ثبوت فهو داخل في الموجود وإلا ففي المعدوم وحاصل الجواب أن هذا غير صحيح لاستلزامه ورود
المنع على بعض مقدمات دليلنا على امتناع تركب علة الحادث عن موجودات ومعدومات وهل
سمعت عاقلا يجيب عن معارضة الخصم بأنها فاسدة لأنه يلزم منها بطلان الدليل الذي أنا أوردته على
بعض مطلوبك والظاهر أن مثل هذا الكلام لا يصدر عمن له أدنى تمييز فكيف ينسب إلى المصنف

وهو علم المحقق وعالم الدقيق ومنشا التوجيه والتوضيح ومنشي التعديل والتنقيح بل توجيه
السوال ان ما ذكرتم من الدليل على امتناع كون علة الحادث موجودات محضة او معدومات
محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات دال بعينه على امتناع ان يدخل فيها امور لا موجودة
ولا معدومة لان المراد بالمعدوم بعض الموجود اى ما ليس بموجود ولا مخرج عن النقيضين
فتلك الامور اما ثابتة فيكون موجودا والا فيكون معدومة فالمركب منها ومن غيرها اما ان
يكون موجودات محضة او معدومات محضة او مركبا من الموجودات والمعدومات وللكل
باطل بعين ما ذكرتم من الدليل فاجاب بان دليلنا لا يجرى فيما ذكرتم لورود المنع على المقدمة القائلة
بان ذلك الجز الذي يعدم عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا واما ان يكون كزوال العدم
مدخل في زواله لجواز ان يدخل في علة وجود عمرو امور لا موجودة ولا معدومة بزعمنا كالايقاع
والاختيار ونحو ذلك من الاضافيات فان جعلتموها داخلة في الموجود فلا نم ان كل موجود ممكن
فهو واجب بالنظر الى علته المستندة الى الواجب حتى يلزم من القوام لجواز علته منتهيا الى الواجب
ان يكون من جملة تلك الموجودات الاختيار الذي من شانه الايقاع اى وقت شاء من غير ان يتعلل
الاختيار ومن غير ان يلزم الموجود بلا احد بل لا يلزم الا ترجيح المختار احد المتساويين واستحالته
ممنوعة وان جعلتموها داخلة في المعدوم فلا نم ان زوال كل معدوم لا يمكن الا بزوال العدم
الذي هو عبارة عن وجود شي ما حتى يلزم من زوال ذلك الجز المعدوم الذي هو اضافي زوال
العدم بمعنى وجود جز مثلا فيلزم الخلف وذلك لان الاضافيات التي لا يدخل العدم في
مفهوماتها كالابوة والاخوة والايقاع وتعلق القدرة والارادة ونحو ذلك كلها معدومة
على هذا التقدير وزوالها لا يكون بوجود شي كما اذا تعلقت الارادة بشي ثم انقطعت
ولا يخفى انه اذا جعلت تلك الامور داخلة في الموجود يرد منع لزوم قدم الحوادث او انتفا
الواجب على تقدير كون علة الحادث موجودات محضة الا انه لم يصرح به لا سبق
الذهن اليه من قوله لا نم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب
ولان الواقع دخول المعدوم في جملة ما يفتقر اليه وجود الحادث ضرورة افتقاره الى
عدم المانع قوله فنشا اى لما ثبت الدليل المذكور سالما عن النقض ثبت توقف وجود الحادث على
امور ليست موجودة ولا معدومة وتلك الامور ممكنة فيجب استنادها الى علة لا محالة ولا يمكن
استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لانها ان كانت مسبوقة في شي من الازمنة لزم انتفا الواجب

واعلم انى لو لم اذكر في شرح
هذا الكتاب على تحرير هذا
الباب بل توجيه هذا السوال
والجواب لكفى ولقد اجتمعت فيه
كثيرا من الحذاق فما زادوا
على اتعاب النواظر والاحداق
وانتى لو اقتديت بالمصنف في الاشارة
الى ما تفردت به لطال الكلام وكثر الملام
والله الموفق للمرام صح

لان الصادر



لان الصادر عن الشي بطريق الايجاب يكون لازما له وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم وان لم تكن
مسبوقة في شي من الازمنة لزم قدم الحادث لاستناده الى الواجب بواسطة الايقاع الذي لا
يسبق في شي من الازمنة فان قيل يجوز ان يتوقف على امور اخر موجودة قلنا الكلام في تلك الامور
كما في هذا الحادث ويلزم قدمها فثبت ان هذه الامور لا تستند الى الواجب بطريق الايجاب
ولا يلزم من ذلك استغناؤها عن الواجب بل لا شك انها مفتقرة اليه بلا واسطة كايجاد المعلول
الاول مثلا او بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لكن على سبيل الصحة والاختيار دون
الوجوب اذ لو كان استنادها الى الواجب بواسطة الموجودات المستندة اليه على سبيل الوجوب
لزم قدمها ضرورة قدم الوسايط ويلزم قدم الحوادث فقوله لكن لا على سبيل الوجوب قيد
لاستناد الموجودات الى الواجب متعلق بقوله المستندة اليه واذ قد افتقرت تلك الامور
الى الواجب فصدورها عنه اما ان يكون على سبيل الوجوب او لا على سبيل الوجوب والوجوب اما ان
يكون بطريق التسلسل بان يفتقر كل ايقاع الى ايقاع قبله لا الى نهاية والتسلسل باطل بالبرهان
المذكور في موضعه واما ان يكون بطريق كون ايقاع الايقاع عين الايقاع بالذات حتى لا يفتقر
الى ايقاعات غير متناهية وهذا ايضا ليس بسديد لان العقل جازم بان ايقاع الحادث مغاير
لايقاع ايقاعه وهذان الطريقان وان امكن تمشيتهما بمنع استحالة التسلسل في غير الموجودات
وبمنع مغايرة ايقاع الايقاع للايقاع بالذات بل لا تمايز الا بالاعتبار لكن القول بصدور الايقاع عن
العلة بطريق الاختيار دون الوجوب اظهر عند العقول واجدر بالقبول فانا نجد من انفسنا
ان المتحرك بوضع الحركة مع عدم وجوب ايقاعها بل مع تساوي الايقاع واللاايقاع بالنسبة اليه ولا
امتناع في ترجيح المختار احد المتساويين وذلك لان الايقاع ليس بموجود كما انه ليس بمعدوم فلا
يلزم من ثبوتها مع العلة تارة وعدم ثبوتها اخرى رجحان الممكن بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد
ولا ايجاد اذ لا وجود للايقاع بخلاف الحركة بمعنى الحاصل من المصدر وهي الحالة الثابتة
للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة فانها موجودة فيجب وجودها على تقدير الايقاع لان العلة قد وجدت
بجميع اجزائها من الامور الموجودة والامور اللاموجودة واللامعدومة اعني الايقاع
فلو لم يجب كان وجودها رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد وايجاد والاظهر
ان يقال انها تجب على تقدير الايقاع ضرورة امتناع الايقاع بدون الوقوع وظهر الفرق بين الامر
اللاموجود واللامعدوم كايقاع الحركة وبين الامر الموجود كالحالة التي هي الحركة فان الاول

Copyright © King Saud University

لا يجب مع علته التامة والثاني يجب **قوله** واعلم ان اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة
كالاختيار والايقاع مخلص عن لزوم القول بكون الواجب موجبا بالذات وموجبا لكونه فاعلا
بالاختيار اما الاول فلان القول بكونه موجبا انما يلزم من جهة انه لو فعل بالاختيار لكان فعله
جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته التامة وقد سبق انه يلزم منه الرجحان بلا مرجح
ولو منع تمام العلة بناء على ان الاختيار ايضا من جملة ما يتوقف عليه الفعل ينقل الكلام الى الاختيار
بانه اما قديم فيلزم قدم الحادث او حادث فيتسلسل الاختيارات ويلزم قيام الحوادث
بذات الله تعالى ولا مخلص عن ذلك الا بعد عدم اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة الا بالتزام
جواز وجود الممكن بدون وجوبه حتى ان الفعل يصدر عن الواجب ولا يجب وجوده ما دام
ذات الواجب بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما يتوقف عليه وقد سبق ان هذا مستلزم
للرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد وايجاد واما على تقدير اثبات الامور اللاموجودة
واللامعدومة فلا يلزم القول بالايجاب لان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن الايقاع
والاختيار والايقاع لا يجب ثبوته عند تحقق علته التامة اذ لا يلزم من عدم وجوبه المحال
المذكور اعني الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد اذ لا وجود للايقاع والاختيار
كما لا عدم لهما واما الثاني فلان هذه الامور لا يمكن اسنادها الى الواجب بطريق الايجاب
لما يلزم من قدم الحوادث او انتفاء الواجب فيلزم اسنادها اليه بطريق الاختيار فيكون
الواجب فاعلا مختارا وهو المطلوب **قوله** المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح
اي وجود الممكن بلا موجد باطل وكذا الترجيح بلا مرجح اي الايجاد بلا موجب وبطلان كل منهما
بديهي غني عن البيان واما ترجيح احد المتساويين او ترجيح المرجوح فجائز وواقع واستدل
على ذلك بوجوه الاول انه اما ان لا يكون ترجيح اصلا او يكون للراجح او للمساوي او للمرجوح
والاولان باطلان فتعين الاخيران اما الاول فلانه لولا الترجيح لما وجد ممكن اصلا لانه
لا يوجد بدون الايجاد والايجاد ترجيح واما الثاني فلان الممكن لا يكون راجحا الا
بواسطة مرجح خارج عن ذاته لاستواء الطرفين بالنظر الى ذاته فلو جاز ترجيح الراجح اي
اثبات الرجحان فاما ان يثبت الرجحان الذي هو ثابت فيلزم اثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو محال
واما ان يثبت رجحان زائد على ما له من الرجحان فيكون كل ترجيح مسبوقا بترجيح آخر وهو لا
محالة يكون بمرجح فيلزم تسلسل الترجيحات والمرجحات لا الى نهاية فيفتقر وجود كل حادث



الى امور غير متناهية فان قيل ان كان المدعي بطلان ترجيح الراجح في الجملة بمعنى انه لا شيء من الترجيح
بترجيح للراجح فلا يلزم من ثبوته عدم تناهي الترجيحات لجواز ان ينتهي الى ترجيح المساوي
او المرجوح اي الى ترجيح لا يكون قبله ترجيح وان كان المدعي بطلان انحصار الترجيح في
ترجيح الراجح بمعنى ان ليس كل ترجيح ترجيحا للراجح فلا يصح قوله فالترجيح لا يكون الا للمساوي او
المرجوح اذ لا يلزم من بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح ثبوت انحصاره في ترجيح المساوي او
المرجوح قلنا مراده انه لا يكون الترجيح بالاخرة الا للمساوي او المرجوح وثبت به المطلوب وهو وقوع
ترجيح المساوي او المرجوح الثاني ان وجود الممكن مساو لعدمه نظرا الى ذات الممكن ومرجوح نظرا الى
ما هو الاصل والسابق اعني عدم علة الوجود بل علة العدم فايجاد الممكن يكون ترجيحا للمساوي نظرا الى الذات
وللمرجوح نظرا الى العلة الثالث ان الارادة صفة من شانها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين على
الآخر او المرجوح على الراجح فالايجاد بالاختيار قد يكون ترجيحا لذلك فان قيل اختيار المختار احد المتساويين
ترجيح من غير مرجح قلنا الارادة والاختيار لا يعلل بانه لم اختار هذا دون ذاك لان الترجيح صفة ذاتية
لها كما ان الايجاب بالذات لا يعلل بان الموجب لم اوجب هذا دون ذاك فان قيل الترجيح يستلزم الرجحان
ضرورة فترجيح المساوي او المرجوح يوجب رجحانه وهو ممتنع بالضرورة قلنا الممتنع هو رجحان المساوي
او المرجوح ما دام المساوي مساويا والمرجوح مرجوحا ضرورة امتناع اجتماع النقيضين اعني الرجحان
وعدمه وعند ترجيح الفاعل اياهما لم يبقيا مساويا ومرجوحا لان معنى الترجيح اثبات الرجحان وجعل
الشيء راجحا واخراجه عن حد التساوي فضلا عن المرجوحية **قوله** وهو اي القضية البديهية وتذكير
الضمير باعتبار الخبر وهو ان الرجحان بلا مرجح باطل والعلم بوجود الواجب مبني على هذه المقدمة
اذ العلم به انه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا فلا بد له من موجد
ضرورة امتناع ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح فينقل الكلام الى موجده فاما ان يتسلسل وهو محال
او ينتهي الى الواجب وهو المطلوب وبهذا يظهر صحة ما ذكره المصنف من ان هذا الاستدلال انما
مبني على بطلان وجود الممكن بلا موجد لا على بطلان ترجيح الفاعل احد المتساويين بالاختيار فان قيل
تعلق الارادة بوجود الممكن امر ممكن فيفتقر الى موجد ويتسلسل او يلزم وجوده بلا موجد
قلنا ان الارادة عينها او الارادة ترجح لذاتها او تعلق الارادة ليس بموجود بل حال فلا يلزم
وجود الممكن بلا موجد واعلم ان نزاع الحكماء انما هو في ترجيح احد المتساويين من غير مرجح لا
في ترجيح المختار احد المتساويين وجعله راجحا بالارادة **قوله** مع انه مبني على الاستدلال على

Copyright King Saud University

لغيره
وجود الصانع بوجه لا يبتني على بطلان الرجحان بلا مرجح بان يقال لا بد من موجود لا يحتاج في وجوده الى
قطعا للتسلسل اذ لو احتاج كل موجود الى غيره لزم التسلسل ان ذهب لا الى نهاية او الدور ان عاد الى الاول
والدور نوع من التسلسل بناء على عدم تناهي التوقفات والاحتياجات فلذا لم يذكره واقول الموجود الذي لا
يحتاج في وجوده الى الغير لا يلزم ان يكون واجبا الا على تقدير امتناع الرجحان بلا مرجح والا لجاز ان يكون ممكنا ولا
يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل يحصل بعد العدم بلا موجب فلا غنية عن هذه القضية وان لم يذكرها
في اللفظ قوله وايضا نعني ان المتكلمين في مقام المنع لامتناع ترجيح احد المتساويين فانما يذكرون المثال
سندا للمنع اي لم لا يجوز ترجيح احد المتساويين كما في الهارب من السبع يسلك احد الطريقين المتساويين
فان قيل كيف يمنع نفس المدعى قلنا بل هو جزء من الدليل على كون الواجب موجبا بالذات فيجب على الحكما
اقامة الدليل على هذه القضية او على كونها بديهية واما ما ذكره المصنف من انه يجب اقامة البرهان
على وجود المرجح في المثال المذكور فخارج عن قانون التوجيه اذ على المستدل البرهان على المقدمة الممنوعة
لا على بطلان السند وان اورد المثال بطريق النقض كان على المتكلم الدليل على تخلف الحكم فيه واثبات عدم
الرجحان وليس للحكيم الا منع التساوي او عدم المرجح فيه قوله على انا نقول على سبيل التنزل ما ثبت
سند المنع وبعد اثباته يصير نقضا لدعوى الحكما وتقريره ظاهر والحاصل ان القول بالاحتياج
الى مرجح في نفس الامر باطل قطعا اذ كثيرا ما يكون الطريق الذي يختاره الهارب مرجوحا مؤديا
الى المهالك وسباع اكثر فغاية الاحتياج الى مرجح بحسب علم الفاعل واعتقاده فاذا سلموا في المثال
المذكور انه لا علم بالرجحان فقد حصل الغرض وهو عدم المرجح في علم الهارب واعتقاده وفيه نظر
لان عدم العلم بالرجحان في اعتقاده لا يستلزم عدم الرجحان في اعتقاده لجواز ان يكون راجحا في
اعتقاده وهو لا يعلم ذلك ولا يلاحظه فان قلت قد سلم المصنف بطلان الترجيح بلا مرجح
فكيف صح منه اثبات عدم المرجح في المثال المذكور قلت المسلم هو بطلان الايجاد بلا موجد
والمدعى في المثال المذكور عدم مرجح غير الفاعل واختياره به يصير احد المتساويين راجحا
لكونه الفاعل قوله فعلم مما تقدم انه لا امتناع في ترجيح احد المتساويين بل هو واقع وانه لا
امتناع في ثبوت الايقاع من المختار تارة وعدمه اخرى من غير مرجح وان الممتنع انما هو وجود الممكن بلا
موجد فيجب ان يكون هذا هو المراد بالقضية المتفق عليها بين العقلاء وهو امتناع الرجحان بلا مرجح
والرجحان هو الوجود لا حالة للممكن قبل الوجود بها يكون اقرب الى جانب الوجود لانه حينئذ يكون معدوما
فلا يكون جانب الوجود راجحا وانما يترجح عند تحقق الوجود وزوال العدم وهذا احد الآن تخصيص

الرجحان

١٢١

تقدم علة الوجود

الرجحان بالوجود ليس كما ينبغي بل العدم ايضا كذلك فانه يترجح بعدم علة الوجود فكما ان وجود الممكن بلا علة
الوجود محال كذلك عدمه بلا علة العدم وهو عدم العلة للوجود قوله اذا عرفت هذه المقدمات
الاربع فنقول في الجواب عن الدليل المذكور على ان فعل العبد ليس باختياره ان المراد بالفعل في قولكم ان توقف
فعل العبد على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح اما المعنى الحاصل بالمصدر كالحالة التي تكون للمتحرك في
اي جزء يعرض من اجزاء المسافة واما نفس المعنى الذي وضع المصدر بازائه وهو الاحداث والايقاع كالايقاع
لتلك الحالة فان اريد الاول فالجبر اي عدم اختيار العبد في فعله مسلم اما على تقدير عدم توقف وجود الممكن
على وجوبه فظاهر اذ الجبر انما كان يلزم من الوجوب وعدم بقاء الاختيار وهذا التقدير وان تبين بطلانه
في المقدمة الثانية الا ان اثبات المطلوب اعني عدم الجبر على التقديرين اخرجنا الى الاحتياط لئلا يتوهم ثبوت
الجبر على شيء من التقديرين واما على تقدير توقف وجود كل ممكن على وجوبه فلجواز ان يكون المرجح من الفاعل
باختياره فقولكم ينقل الكلام الى الاختيار انه باختياره فيلزم التسلسل او لا باختياره فيلزم الاضطرار قلنا
هو باختياره ولا نسلم لزوم التسلسل لجواز ان يكون اختيار الاختيار عين الاختيار او نقول لا يجب عند
وجود المرجح لجواز توقفه على امر آخر ليس بموجود ولا معدوم ووجود المرجح التام اي وجود جملة ما يتوقف
عليه لا ينافي التوقف على تحقق ما ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع فان قيل ينقل الكلام الى صدور
الايقاع عن الفاعل فلا يجب بطريق التسلسل في الايقاعات بناء على انها ليست موجودات حتى يستحيل
التسلسل فيها او بطريق عدم التسلسل بناء على ان ايقاع الايقاع عين الايقاع او لا يجب اصلا وهو الظاهر لما مر من
ان استناد الامور اللاموجودة واللامعدومة كالايقاع مثلا ليس بطريق الايجاب بل بطريق الصحة
والاختيار فان الايقاع وعدمه متساويان بالنظر الى اختيار الفاعل فهو مختار الايقاع اي وقت شاء مرجحا
لاحد المتساويين باختياره وان اريد الثاني اي الفعل بمعنى الايقاع فلا جبر ايضا لانه يصدر عن فاعله
بطريق الوجوب اذ لا يلزم من رد الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد اذ لا وجود للايقاع واعلم ان يشير
المصنف ههنا الى بطلان طريق التسلسل او رجحان طريق عدم الوجوب اعتمادا على ما سبق في المقدمة الثالثة
قوله فالانسب الى ما هو الحق قد ورد في الحديث ان القدرية مجوس هذه الامة والمجوس قائلون بالهين
احدهما مبدأ الخير والآخر مبدأ الشر وهذا يلائم القول بكون خالق الشرور والقبائح غير الله تعالى وايضا قالوا انه
بان الله تعالى يخلق شيئا ثم يتبرأ عنه كخلق ابليس وهذا يلائم القول بكون الله تعالى خالقا للشرور والقبائح مع
انه لا يرضاها فبهذه الاعتبارات يسمي القدرية كل من الطائفتين الاخرى والمحققون من اهل السنة على نفي الجبر
والقدر واثبات امر بين الامرين وهو ان المؤثر في فعل العبد مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد لا الاول فقط ليكون

مدرك المصنف ورد على ذلك بدليلين الاول حاصله انه ثبت بالوجدان ان للعبد قصدا واختيارا في
بعض الافعال وان ذلك القصد والاختيار لا يلغى في وجود ذلك الفعل اذ قد لا يقع مع تحقق جميع اسبابه
التي من العبد وقد يقع من غير تحقق الاسباب التي من عنده فعلم انه حاصل بخلق الله تعالى اياه عقيب ارادة العبد
وقصده الجازم بطريق جري العادة وبان الله يخلقه عقيب قصد العبد ولا يخلقه بدونه وبا في الكلام
مبنيه على تلك المقدمات وتوضيح لها وللقائل ان يقول لخوارق العادات وعدم وقوع المرادات مع توفر
الدواعي وسلامة الالات لا ينافي كون العبد هو الموجد لفعله الاختياري لجواز ان يكون المؤثر قدرته
واختياره لكن يشترط ان لا يريد الله تعالى عدم وقوع الفعل حتى لو اراد العبد شيئا واراد الله تعالى خلافه
يقع مراد الله تعالى البتة لا مراد العبد لانتفاء شرط تاثيره فلا يلزم من ذلك ان يكون فعله بخلق الله تعالى على ما
هو المدعى قوله وان لم يكونا صادرين منا لا يكون الارادة الا مجرد شوق وهذا الكلام غير صالح للالزام
فان المحققين على ان الارادة في الحيوان شوق الى حصول المراد او داع يدعو الى تحصيله لما يعقل او يتخيل
من ملائمته وما ذكر من انه يجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي نسبتها واليها ليس بلازم
لان المراد بالاختياري ما يكون مع صحة تعلق الارادة به يصح تعلق القدرة به وستعرف ان الفعل قد
يكون متعلق الارادة دون القدرة وبالعكس قوله نفرق في الاختيار بين ما نقدر على تركه وبين ما لا نقدر
فان قيل كيف هذا والاختياري ما يتمكن فيه من الفعل والترك قلنا نعم ولكن قد يضم اليه ما يمنع التمكن من
الترك كميل الانتقال الى المركز بالطبع في صورة الانحدار الى صبب وهو ما انحدر من الارض وكذا نفرق في الترك
بين ما نقدر على فعله كترك الحركة في ارض مستوية وما لا نقدر على فعله كترك الحركة الى البناء العالي وايضا قد
نجد في الفعل الاختياري باعثا عليه وداعيا اليه من انفسنا كالمشي الى محبوب بخلاف المشي الى مكروه
قوله يقطع مسافة بعيدة في طرفة عين لا نزاع في جواز ذلك على الانبياء وقد تواتر عن الاولياء ايضا الا ان بعض
الفقهاء ينكره قوله ثم القصد جواب سؤال تقريره ان قصد العبد اضطراري لا اختياري لانه انما يحصل
بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد والا لتسلسل الاختيارات فاجاب بان القصد مخلوق لله تعالى بمعنى
استناده لا على سبيل الوجوب الى المخلوقات الموجودة كالقدرة مثلا لكنه من الامور اللاموجودة واللا
معدومة عند وجود ما يتوقف عليه اذ لو كان القصد الذي هو صرف القدرة الى الفعل مخلوقا لله تعالى
قصدا لكان الفاعل مضطرا الى الفعل غير متمكن من الترك وهذا ينافي خلق القدرة التي من شانها التمكن
من الفعل والترك وللقائل ان يقول لو كان الاستناد الى مخلوقات الله تعالى لا على سبيل الوجوب
كافيا في كون الفعل مخلوقا لله تعالى فلا نزاع لاحد في كون فعل العبد مخلوقا لله تعالى بهذا المعنى ضرورة

فلا يجب به

لستناده



استناده الى العبد الذي هو المخلوق وهذا لا ينافي كون العبد موجدا له ومؤثرا فيه والجواب ان
الاستناد لا على سبيل الوجوب انما يكون في الامور اللاموجودة واللامعدومة كالقصد مثلا لا في
الموجود كالحالة الحاصلة من الايقاع والكلام فيها كما مر في المقدمة الثانية قوله برهان اخر هذا
هو الدليل الثاني وحاصله انا نعلم بالوجدان ان للعبد صنعا ما اي فعلا ما لاختياره وصنعه يجب ان يكون
في امر لا موجود ولا معدوم لا في امر موجود لان صنعه فيه اما ان يكون بلا واسطة او بواسطة وجود
شيء او بواسطة عدم شيء والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان وجود ذلك الشيء يجب عند تمام علته
فلا يتصور صنع العبد فيه اي تاثير الاختياري واما الثاني فلان وجود ذلك الامر الذي يكون الصنع
بواسطته يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد ضرورة كونه واجبا
واما الثالث فلان ذلك العدم ان كان عدما سابقا فهو قديم لا صنع للعبد فيه وان كان عدما لاحقا
توقف على زوال الجزء من العلة التامة للوجود وذلك الجزء ان كان موجودا كان واجبا بالاستناد
الى الواجب فيمتنع للعبد ازالته وان كان زوال العدم مدخل في زواله عاد المحذور لان
زوال العدم موجود فيكون بواسطة وجود شيء وهو واجب بواسطة الموجودات
المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد فتعين ان صنع العبد لا يكون الا في امر لا موجود
ولا معدوم وذلك الامر لا يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب والا لخرج
من صنع العبد فلم يبق لصنع العبد اثر في امر ما ويلزم منه بطلان ما ثبت بالوجدان ثم ذلك
الامر لا يجوز ان يكون هو الايقاع والايجاد الذي يجب عنده الفعل البتة حتى يكون العبد
موجدا لذلك الشيء الموجود خالقا له لان ذلك الشيء يتوقف على امور لا اثر للعبد في وجودها
كوجود العبد وقدرته وسلامة الالة ووجود المحل فتعين ان ذلك الامر اللاموجود واللا
معدوم الصادر عن العبد امر لا يجب عنده وجود الاثر وهو المسمى بالكسب والفعل حاصل به
وبخلق الله تعالى وكل منهما مقرون بقدرة الا انه في الخلق يصح انفراد القادر بايقاع
المقدور وفي الكسب لا يصح وايضا في الخلق يقع الفعل المقدور لا في محل القدرة وفي الكسب
يقع المقدور في محل القدرة مثلا حركة زيد وقعت بخلق الله في غير من قامت به القدرة
وهو زيد ووقعت بكسب زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد والحاصل
ان اثر الخالق ايجاد الفعل في امر خارج من ذاته واثر الكاسب صفة في محل قائم به هذا و
للقائل ان يقول وجود الفعل بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لا ينافي كونه مقدورا

وجوه

... بانه ... بواسطة الموجودات ... ان يكون ... مقدورا للعبد

Copyright © King Saud University

للعبد ومخلوقا له فالحق ان يكون اسناده بواسطة قدرة العبد وارادته التي من شانها الترجيح والايجاد وايضا
الوجوب بالقدرة والداعي لا ينافي تعلق اصل القدرة باصل الفعل الممكن وكونه مخلوقا للقادر والقائلون
بان فعل العبد بخلقه وارادته لا ينازعون في توقفه على امور من الله تعالى كايجاد العبد واقداره وتمكينه ونحو
ذلك واعلم ان ملخص كلام بعض المحققين في هذه المسئلة انه لا شك ان بعض افعال الحيوان لا شعور له بها كالنمو
وهضم الغذاء وبعضها مشعور به لكن ليس بارادته كمرضه وصحته ونومه ويقظته وبعضها مما له قصد الى
صدوره وصحة الصدور وعدم القصد فربما يصح صدور فعل لا يقصده وربما يقصد ما لا يصح صدوره عنه
وصحة الصدور واللاصدور هي المسماة بالقدرة وهي لا تكفي في الصدور الا بعد ان يترجح احد الجانبين على
الاخر والترجيح انما هو بالقصد الذي هو المسمى بالارادة او بالداعي وعند القدرة والداعي يجب الصدور
وعند فقد احدهما يمتنع والقول بصدور الفعل عن القادر من غير ترجيح احد الطرفين تمسكا بالامثلة
الجزئية باطل فان الترجيح بالعلم غير العلم بالترجيح وهو انما يحتاج الى وجود المرجح لا الى العلم به وكل فعل يصدر
عن فاعل بسبب حصول قدرته وارادته فهو باختياره وكل ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره وسؤال
السائل انه بعد حصول القدرة والارادة هل يقدر على الترك كقول من يقول ان الممكن بعد وجوده هل يمكن
ان يكون معدوما حال وجوده ثم حصول قدرته وارادته لا بد ان ينتهي الى اسباب لا تكون بقدرته وارادته
دفعا للتسلسل ولا شك ان عند الاسباب يجب الفعل وعند فقدانها يمتنع فالذي ينظر الى الاسباب
الاول ويعلم انها ليست بقدرة العبد ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب
للفعل هو قدرة العبد وارادته والذي ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا
لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدورة ومرادة فالحق ان لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين قوله
ثم اختلاف الاضافات لما جعل الافعال كلها مخلوقة لله تعالى ولا شك ان منها ما هو قبيح والله تعالى منزه
عن القبائح حاول التفصي عن ذلك بان الحسن والقبح والطاعة والمعصية اعتبارات راجعة الى النسب
دون الخلق فيستند الى العبد لا الى الله تعالى وذلك لان خلق المعصية ليس بمعصية وخلق القبيح ليس بقبيح
بل ربما يتضمن مصالح وانما القبيح كسب المعصية والقبيح فيصح من الله خلقها ويقبح من العبد كسبها
قوله فقوله ان الاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم منع للمقدمة الثانية
من دليل الخصم وهو ان فعل العبد غير اختياري ولا شيء من غير الاختياري بحسن او قبيح وانت خبير بانها
مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم فلا وجه لمنعها ولا حاجة اليها لان جميع المباحث السابقة انما كان
لتحقيق منع المقدمة الاولى والتفصي عما اورد من الدليل عليها وبيان انه لا يمتنع ان يكون فعل العبد اختياريا



واعجب من ذلك توضيحه سند المنع بصفات الله تعالى وانه يحمد عليها وبكمالات الانسان ونقائصه
يحمد عليها ويذم وادعا التناقض في كلام الاشعري حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا ... وبين في اول
الفصل ان النزاع في الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح او الذم في الدنيا والثواب في الاخرة ولا ادري
كيف ذهب هذا على المصنف حتى ذكر في سند المنع ما ذكر ثم اورد ما هو مذهب الاشعري على سبيل الترديد
والاحتمال بقوله فان عنى انه لا يكون في معرض ذلك وهو ما ذهب اليه الاشعري من انه ليس لذاته او لصفة
من صفاته بحيث يحكم العقل بان فاعله يستحق في الدنيا المدح او الذم وفي الاخرة الثواب او العقاب بل كل ما نص الشارع
به او يدل دليله على استحقاق المدح والثواب فحسن او الذم والعقاب فقبيح وليس للمخالف دليل يعتد به ولا منع يعول
عليه وما ذكره المصنف من تلفيق العبارات وتنميق الاستعارات وتعديها الاسجاع وتدليها الافراع فلعله
عند الاشعري كصرير باب او كطنين ذباب والله اعلم بالصواب قوله في روايته الصواب من ورائه
قوله وعند بعض اصحابنا مستند على كون حسن بعض الافعال وقبحه عقليين بوجهين حاصل الاول
ان تصديق اول الخبارات من تثبت نبوته واجب عقلا وكل واجب عقلا فهو حسن عقلا اما الصغرى فلانه
لو كان شرعا لتوقف على نص اخر يوجب تصديقه فالنص الثاني ان كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف
الشيء على نفسه وان كان بالنص الاول لزم الدور وان كان بنص ثالث لزم التسلسل واما الكبرى فلان الواجب عقلا
اخص من الحسن عقلا على ما سبق ويلزم من ذلك ان يكون ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا وحاصل
الثاني ان وجوب تصديق النبي موقوف على حرمة كذبه وحرمة كذبه عقلية اذ لو كانت شرعية لتوقفت على نص
اخر وهو ايضا مبني على حرمة كذبه فاما ان يثبت بذلك النص فيتوقف على نفسه او بالاول فيدور او بثالث
فيتسلسل والحرمة العقلية تستلزم القبح العقلي ويلزم من ذلك ان يكون صدقه واجبا عقلا والجواب
ان وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت قطعا وكذبه ممتنع لما قام عليه
من الادلة القطعية مما لا نزاع في كونه عقليا كالتصديق بوجود الصانع واما بمعنى استحقاق الثواب
او العقاب في الاجل فيجوز ان يكون بانا نص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة واظهار المعجزة فانه
بمنزلة نص على انه يجب تصديق كل ما اخبر به ويحرم كذبه او بحكم الله القديم بوجوب طاعة الرسول
عليه ما في الباب ان ظهوره يتوقف على تكلم النبي عليه السلام بعد ما ثبت صدقه بالدليل القطعي
قوله وكذلك امتثال اوامر النبي عليه السلام ان وجب عقلا فهو المطلوب وان وجب شرعا توقف على
امر الشارع بوجوب امتثال الامر بالامتثال فان كان بالامر الاول دار والا تسلسل والجواب
الوجوب بمعنى اللزوم العقلي ثابت بالادلة القطعية وبمعنى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب

والعقاب

لا لا كلمة لا تقتضي كون النبي واصلا بوجوب ... مرضاته ... الله ... رضاه ...

Copyright King Saud University

على الترك بانه نص الشارع على دليله كامر وبقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول بعد ما علم وجوب
الامتثال بمعنى اللزوم العقلي الذي هو غير الشارع فيه كما علم لزوم تصديق ما قامت عليه الحجة القطعية
من المسئلة الهندسية من استحقاق الثواب والعقاب امر خرج عن حكم الشارع في الشرعيات ولا
يثبت في الهندسيات **قوله** فلان الاصلح واجب لا خفاء في انه لا معنى للوجوب عليه تعالى بمعنى
الثواب على الفعل والعقاب على الترك فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه فان قلت فما
معنى الخلاف في انه هل يجب على الله شيء او لا قلت معناه انه هل يكون بعض الافعال الممكنة
بعضها بحيث يحكم العقل بامتناع صدوره او لا صدوره عن الله تعالى كرعايته ما هو اصلح لعباده وفعله
الشفاعة واخراج الفاسق عن النار ونحو ذلك **قوله** وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى
لا يقال هذا مذهب الاشاعرة بعينه لانا نقول الفرق هو ان الحسن والقبح عند الاشاعرة لا يعرفان
الا بعد كتاب ونبي وعلى هذا المذهب قد يعرفهما العقل بخلق الله تعالى علما ضروريا بهما اما بلا كسب
كحسن تصديق النبي وقبح الكذب الضار واما مع كسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر في الادلة
وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان الا بالنبي والكتاب كاكثر احكام الشرع **قوله** بطريق
التوليد هو ان يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل اخر كحركة المفتاح والمياسر ان يكون ذلك بدون
توسط فعل كحركة اليد ولا توليد عند اهل السنة لاسناد الافعال كلها الى الله تعالى بلا واسطة
بمعنى انه خالقها وموجدها كحصول العلم عقيب النظر الصحيح عندهم يكون بخلق الله تعالى عادة بمعنى انه
لا يمتنع ان لا يحصل والعادة هو تكرر الفعل ووقوعه دائما او اكثريا وعند الحكماء بطريق الوجوب
بمعنى ان النظر الصحيح يعد الذهن لفيضان النتيجة عليه فيجب حصولها ضرورة تمام القابل والفاعل
وعند المعتزلة بطريق التوليد بمعنى ان العقل يولد العلم ويوجده بواسطة ترتيب المقدمات على
ما تقرر عندهم من اسناد بعض الحوادث الى غير الباري تعالى وقد يقال ان النظر الصحيح هو الذي
يولد النتيجة وما ذكره المصنف اقرب واسب تفسيرهم التوليد باتحاد الفاعل فعلا بتوسط
فعل اخر **قوله** ثم ذلك الشيء لفظه ثم اشارة الى ان الشيء الذي لاجله حسن الفعل او قبح يجب
ان يكون بالاخرة حسنا لعينه او قبيحا لعينه اذ لو توقف حسن كل شيء على حسن شيء اخر لزم التسلسل
بمعنى وجود اشياء غير متناهية نظرا الى نفس الاشياء وبمعنى ترتب امور غير متناهية نظرا
الى وصف الحسن **قوله** ويجب ان يعلم المركب المشتمل على حسن او قبح اما ان يكون حسنا بجميع
اجزائه او بعضها مع قبح البعض الاخر او قبيحا بجميع اجزائه او بعضها





مع حسن البعض الاخر او بدونه فالمصنف خص الحسن باعتبار جزئه بالقسم الاول اعني ما يكون حسنا بجميع
اجزائه ثم فسره بما يشمل القسم الثالث ايضا اعني ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها لا حسنا ولا قبيحا
فصار الحاصل ان الحسن باعتبار جزئه ما لا يكون شيء من اجزائه قبيحا لعينه ولم يتعرض لجانب القبح والظاهر
ان ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها قبيحا يجعل من جنس القبيح تغليبا لجانب القبح والحرمة ولا يخفى
انه اذا كان الشيء حسنا بجميع اجزائه كان حسنا لعينه وجعله حسنا باعتبار الجزء انما هو بمجرد اصطلاح
**قوله** وكذا القبح ينقسم خمسة اقسام لانه اما ان يكون قبيحا لذاته اولا والثاني اما ان يكون قبيحا لجزئه
او لامر خارج عنه وكل من الجزء والخارج اما محمول او غير محمول وما سبق من ان الحسن او القبح يكون لذاته
او لصفة من صفاته انما هو في بعض الافعال فلا ينافي ثبوته في بعض الافعال باعتبار امر خارج غير محمول
كالصلوة للوضوء **قوله** وانما اطلق لما ذكر ان الحسن لمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ورد عليه
ان هذا انما يصح في الحسن لجزئه ضرورة ان جزء الشيء معنى كائن فيه ولا يصح في الحسن لعينه اذ ليس ذات الشيء معنى فيه
فاجاب اولا بانه مجرد اصطلاح وكانه تغليب باعتبار ان عامة الاشياء يكون حسنها باعتبار الاجزاء وثانيا
بان الكلام في الافعال الموجودة الصادرة عن فاعلها وهي لا محالة تكون جزئيات متشخصة مركبة من التشخص
ومن المعنى الكلي الحسن لذاته كالعبادة مثلا فبالنظر الى هذا المركب الاعتباري يكون الحسن راجعا الى جزئه
الذي هو المعنى الكلي والمذكور في كتب القوم ان المراد بالحسن لمعنى في نفسه انه يتصف بالحسن باعتبار حسن ثابت
في ذاته سواء كان لعينه او لجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت في غيره وهذا قريب مما يقال ان
الدار حسنة في نفسها اي مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها **قوله** والفرق بين الجزء
قد استدل نفاة الحسن والقبح العقليين بانه لو حسن الفعل او قبح لذاته لما اختلف بان يكون الفعل حسنا تارة
وقبيحا اخرى لان ما بالذات لا يزول واللازم باطل لان شكر المنعم حسن بخلاف غيره والكذب
قبيح ثم يحسن اذا كان فيه عصمة نبي من ظالم فاشار الى الجواب بان الحسن او القبح لذاته فيما يختلف باختلاف الاضافات
هو المجموع المركب من الفعل والاضافة فالفعل جنس والاضافات فصول مقومة لانواعه والحسن او القبح
لذاته هو الانواع لا الجنس **قوله** اما الاول اي المامور به الحسن لمعنى في نفسه ثلثة اضرب لانه اما
ان يكون تشبهها بالحسن لمعنى في غيره اولا والثاني اما ان يحتمل سقوطا للتكليف به اولا وانما جعل الشبيه بالحسن
لمعنى في غيره قسما بالحد بين القسمين نظرا الى انه لا ينقسم الى ما يحتمل السقوط وما لا يحتمله بل كله يحتمل السقوط
وقد يقال بان المراد به ما يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به لا لذاته ولا لجزئه كالاداء ولكن ليس
بمستقيم لان الاتيان بالمامور به حسن لذاته وبهذا الاعتبار يصح جعله من اقسام الحسن لمعنى في نفسه ثم

عباره فخر الاسلام انه اما ان يقبل سقوط هذا الوصف او لا والظاهر ان هذا الوصف اشاره الى كونه حسنا
لمعنى في نفسه واعترض عليه بان الساقط في حال الاكراه هو وجوب الاقرار لا حسنه حتى لو صبر عليه
حتى قتل كان ماجورا فلذا غيره المصنف الى سقوط التكليف وهو موافق لما قيل ان هذا الوصف اشاره الى
كونه مامورا به بمعنى امر الوجوب لا بمعنى حسنه كان بالامر فسقط بسقوطه لا محاله وهو لا ينافي كونه
حسنا باعتبار امر الندب لانا نقول هذا مذهب الاشعري وسيصرح المصنف بنفيه وعند نا الحسن
الحسن بالامر بل انما يتعلق الامر بالفعل لكونه حسنا لذاته او لجزئه او لغيره قوله واعلم ان المنقول يعني
ذهب بعضهم الى ان الاقرار باللسان ليس جزءا من الايمان ولا شرطا له بل هو شرط لاجراء احكام الدنيا حتى
ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مومنا عند الله غير مومن في احكام الدنيا
كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار دون التصديق كان مومنا في احكام الدنيا كافرا عند الله وتمسكوا على
ذلك بان حقيقة الايمان هو التصديق وانه عمل القلب وبان من احدث الايمان يوصف به على التحقيق
وان انقضى الاقرار وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزء من الايمان تمسكا بظواهر النصوص الداله على كون كلمه
الشهاده من الايمان وبان النبي عليه السلام كان يامر بها ويلتفي ويجعلها اهم من الاعمال الا ان الاقرار جزء له
شائبه العرضيه والتبعيه فنفى الاختيار بعذر جهه الجزئيه حتى لا يكون تارك الاقرار مع تمكنه مومنا عند الله قال ه
وفي حال الاضطرار يعتبر جهه العرضيه والتبعيه حتى يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار واما ان
الشيء كيف يسقط ولا يسقط ذلك الشيء فسيجيء جوابه ولقد طال النزاع بين المصنف وبعض معاصريه في تفسير التصديق
المعتبر في الايمان وانه التصديق الذي قسم العلم اليه والى التصور في اول المنطق ام غيره ويجب ان يعلم ان معناه هو
الذي يقال له بالفارسيه كرويدن وهو المراد بالتصديق في المنطق على ما صرح به ابن سينا وحاصله اذعان
وقبول لوقوع النسبه او لا وقوعها وتسميته تسليما زياده توضيح للمقصود وجعله مغايرا للتصديق
المنطقي وهم وحصوله للكفار ممنوع ولو سلم في البعض يكون كفرهم باعتبار جحوده باللسان واستكباره عن
الاذعان وعدم رضائه بالايمان وكذا من المصدقين المقرين يكفر بما يصدر عنه من امارات الانكار وعلامات
الاستكبار فان قيل وعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختياريه فكيف يصح الامر
بالايمان قلنا باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف القوه وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال
الفكر في تحصيل تلك الكيفيه ونحو ذلك من الافعال الاختياريه كما يصح الامر بالعلم والتيقن ونحو ذلك وذكر
المصنف ان التصديق امر اختياري هو نسبه الصدق الى المخبر اختيارا حتى لو وقع في القلب صدق المخبر
ضروره من غير ان ينسبه اليه اختيارا لم يكن تصديقا ونحن اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا نفهم من نسبته

الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان له وبالجمله المعنى الذي يعبر عنه في الفارسيه بكرويدن
من غير ان يكون للقلب اختيار في تحصيل ذلك المعنى كان وقيل لم جعل الاقرار الذي هو عمل اللسان داخلا
في الايمان بخلاف سائر اعمال الاركان فجوابه ان الايمان وصف للانسان المركب من الروح والجسد
والتصديق عمل الروح فجعل شيء من الجسد ايضا داخلا فيه تحقيقا لكمال اتصاف الانسان بالايمان وتعين
فعل اللسان لانه المتعين للبيان واظهار ما في الباطن بحسب الوضع ولهذا جعل الحمد الذي هو فعل اللسان
راس الشكر وفي التمثيل بالايمان اشاره الى ان المامور به الحسن اعم من ان يتوقف ادراك العقل حسنه
على ورود الامر به او لم يتوقف فان حسن الايمان ثابت قبل الامر به مدرك بالعقل بنفسه قوله
كالزكوه يريد بيان ان ذكر رجحان الحسن في التصديق الذي لا يسقط بحال ثم في الاقرار الذي هو ركن من
الايمان لكنه يحتمل السقوط ثم في الصلوه التي تحتمل السقوط وليست بركن لكنها حسنه لعينها بحيث لا تشبه
الحسن لغيره ثم الزكوه والصوم والحج فانها مع احتمال سقوطها وعدم ركنيتها تشبه الحسن لغيره
فالصلوه حسنه لعينها لكونها تعظيما للباري وشكرا للنعم وعباده لمن يستحقها لا ينال حسنها بواسطه
استحقاق المعبود ولذا لا يحسن لغيره لانا نقول هذا لا ينافي الحسن لعينها بل يولد الاشتراك ان الايمان
بالله حسن لعينه بخلاف غيره والكفر بالله قبيح لعينه وبالجبت والطاغوت حسن لعينه فالمصنف بالحسن هو الافعال
المضافه التي ورد الامر بها الا ان منها ما يحسن بالنظر الى نفس الفعل المضاف كالايمان والصلوه المامور بهما ومنها
ما يحسن لغيره بان يكون المقصود الاصلي بالامر هو ذلك الغير لا نفس الفعل المضاف كالوضوء والجهاد واما
الزكوه والصوم والحج فكل منها حسن لمعنى في نفسه لكنه يشبه الحسن بالغير ويحصل ذلك انه حسن
بالغير الا انه لا اعتبار بحسن ذلك الغير حتى انه في حكم العدم فصار كل منها كانه حسن لا بواسطه امر
فجعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن لمعنى في نفسه فهنا مقامان احدهما ان هذه الافعال ليست حسنة
بالنظر الى نفسها بل بواسطه امور يعرف العقل انها المطلوبه بالامر والمتصفه بالحسن وثانيهما انه
بهذه الوسائط فانها في حكم العدم حتى كان المقصود بالامر هو نفس الافعال التي ورد الامر بها
اما الاول فلان الزكوه في نفسها تنقيص للمال وانما تحسن بواسطه حسن دفع حاجه الفقير والصوم
في نفسه اضرار بالنفس ومنع لها عما اباح لها مالكها من النعم وانما يحسن بواسطه حسن قهر النفس الاماره
بالسوء التي هي اعدى اعداء الانسان وزجرها عن ارتكاب المنهيات واتباع الشهوات والحج في نفسه
قطع للمسافه الى امكنه مخصوصه وزياره لها بمنزله السفر للتجاره وزياره البلدان والاماكن وانما يحسن
بواسطه زياره البيت الشريف المكرم بتكريم الله تعالى اياه واضافته اليه ففيه تعظيم له واما الثاني

Copyright © King Saud University

فلان الفقير والبيت وان كانا يستحقان الاحسان والزيارة نظرا الى الفقر والشرف لكنهما لا يستحقان
هذه العبادة اعني الزكوة والحج اذ العبادة حق الله تعالى خاصة والاحسن ان يقال الفقير انما يستحق الاحسان
من جهة مولاه وهو الله تعالى لا من جهة العباد والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت
كساير البيوت والنفس وان كانت بحسب الفطرة محلا للخير والشر الا انها للمعاصي اميل والى الشهوات
اميل حتى كانها عبرلة امر جبلي لها فكانها مجبولة على المعاصي بمنزلة النار على الاحراق وفيما ننظر الى هذا
المعنى لا يحسن قهرها فسقط حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار
وصار كل من الزكوة والصوم والحج حسنا لمعنى في نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة
الصلوة وقد يقال ان هذه الوسايط لم تعتبر لانه لا دخل فيها لقدرة العبد واختياره فلم يحصل الحسن
باعتبارها واعترض بان الوسايط هي دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت وهي باختيار العبد لا نفس
الحاجة وشهوة النفس وشرف الامكنة مما لا دخل فيه لقدرة العبد واجيب بان دفع الحاجة وقهر
النفس وزيارة البيت نفس الزكوة والصوم والحج فكيف يكون وسايط حسنها وانما الوسايط هي الحاجة
والشهوة وشرف المكان ولا اختيار للعبد فيها وفيه نظر اذ الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها
وظاهر ان نفس الحاجة او الشهوة ليست كذلك ولذا صرح المصنف بان الوسايط هي الدفع والقهر
والزيارة المخصوصة ولا خفا في انها ليست نفس الزكوة والصوم والحج وفي عبارة فخر الاسلام ان اللفظ
الواسطة هي قهر النفس وحاجة الفقير وشرف المكان والمقصود ما صرح به المصنف قوله
يرد عليه قد خرج بما ذكرنا الجواب عن هذا الايراد وهو ان حسن هذه العبادات الثلث وان كان
لغيرها بد لا له العقل الا ان ذلك الغير في حكم العدم بناء على ما ذكرنا كانها حسنة لا بواسطة امر خارج نصارت صح
عن ذاتها فالحقت بما هو حسن لعينه كالصلوة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه لا لمجرد كونه
مامورا به كما هو راي الاشعري واما المصنف فقد اجاب بوجهين حاصل الاول انا لا نجعل جهة حسنها
كونها مامورا بها بل نستدل به على انها حسنة في نفسها وان لم ندرك جهة حسنها لان الامر
المطلق يقتضي حسن المامور به لمعنى في نفسه وحاصل الثاني ان كل ما امر به الشارع فالاتيان به حسن لذاته
بمعنى ان العقل يحكم بان طاعة الله وامتثال امره حسن لذاته فيحسن الاتيان بالزكوة والصوم والحج لكونه
اتيانا بالمامور به وعند الاشعري لا حسن لا للعقل بل الشرع هو الذي يحكم بوجوب الطاعة وحسنها
فالحسن لمعنى في نفسه نوعان نوع يكون حسنه لعينه او لجزئه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به كالايمان
والصلوة ونوع يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به كالزكوة ونحوها ويشترط في حسن هذا النوع



ان يكون الاتيان به لاجل كونه مامورا به حتى لو لم يكن كذلك لم يكن حسنا لمعنى في نفسه وبهذا اندفع
لزوم حسن جميع ما امر به لجواز ان يؤتى به لا على قصد الامتثال كالوضوء للتبرد فيحسن لغيره لا لعينه ومما ذكرنا
من قيد قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به صار النوع الثاني مغايرا للنوع الاول فالاتيان بالمامور به
ايضا حسن لعينه ثم النوعان وان تباينا بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما في الحصول لامر واحد كالايمان
يحسن لذاته ولكونه اتيانا بالمامور به والاول يستقل الشرع دون الثاني وعلى هذا لا يمتنع اجتماع الحسن
لذاته ولغيره في شيء واحد كالوضوء المنوي حسن لذاته باعتبار كونه اتيانا بالمامور به ولغيره باعتبار كونه
شرطا للصلوة فان قيل المامور به في الصلوة والزكوة ونحوهما هو الاتيان بهذه الاشياء اذ العبد انما هو
مامور بايقاع الفعل واحداثه فما معنى الاتيان بالمامور به والاتيان هو نفس المامور قلنا قد سبق
ان ههنا معنى مصدريا ومعنى حاصلا بالمصدر فالاول هو الايقاع والثاني الهيئة الموقعة فارادوا بالمامور
به الحاصل بالمصدر كالحركة بمعنى الحالة المخصوصة وبالاتيان به ايقاعه واحداثه فان قيل فحينئذ لا يكون
الحسن هو المامور به مع ان الكلام فيه قلنا المامور به في التحقيق هو الايقاع والاحداث فحسنه
حسن المامور به فان قيل كل من الزكوة والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة حسنة لعينها فيكون كل
منها حسنا لجزئه فيكون حسنا لمعنى في نفسه ولا حاجة الى ما ذكر من التكلفات قلنا كونه عبادة مخصوصة
لا يقتضي كون العبادة جزءا منه لجواز ان يكون خارجة صادقا عليه والامر كذلك اذ ليست حرام مفهوم
شيء منها بخلاف الصلوة قوله يقتضي كونه عدلا واحسانا لا نزاع للاشعري في كون العدل عدلا والاحسان
احسانا قبل الشرع وانما النزاع في كونه مناطا للمدح عاجلا والثواب اجلا قوله فالامر بالزكوة وامثالها
دال على حسنها لمعنى في نفسها لقايل ان يقول لا نم انه امر مطلق بل العقل قرينة على انه انما امر بها لدفع حاجة
الفقير ونحوه قوله فذلك الغير اما منفصل عبارة فخر الاسلام وضرب منه ما حسن لغيره وذلك الغير
قايم بنفسه مقصود بالاتيان بالذي قبله بحال اي بالمامور به الحسن لغيره وضرب منه ما حسن لمعنى
في غيره لكنه اي ذلك الغير يتادى بنفس المامور به والمراد بالقايم بنفسه ان لا يتادى بالاتيان بالمامور به بل
يفتقر الى اتيان به على حدة وهذا معنى كونه منفصلا فيكون معينا عن ذكره وظاهر ان ليس المراد بالقايم بنفسه
ما لا يفتقر في التحيز والاشارة الى التبعية للغير كالجواهر لان مثل اداء الجمعة مثلا عرض فكيف يقوم بنفسه
وكان حق العبارة ان يقول اما منفصل واما غير منفصل لكنه قال واما قايم بهذا المامور به تنبيها على ان
المراد بالقايم بنفسه وبالمامور به المنفصل عنه وغير المنفصل قوله فلا يحتاج اي الوضوء في كونه
وسيلة للصلوة الى النية لان الصلوة انما تفتقر الى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة لا باعتبار وصفه

وهو كونه عبادة والمفتقر اليه هو وصفه لأدائه **قوله** كالجهاد فانه يحسن بواسطة الغير الذي
هو اعلاء كلمة الله وصلوة الجنازة يحسن بواسطة الغير الذي هو قضاء حق الميت فالغير ان امران حسنان
حاصلان بنفس المامور به اعني الجهاد والصلوة لا ينفصلان عنهما وعبارة فخر الاسلام انهما انما صارا حسنين
لمعنى كفر الكافر واسلام الميت وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلوة ولا يخفى عليك ان ليس كفر الكافر واسلام
الميت مما يتأدى بنفس المامور به اعني الجهاد والصلوة وان لا معنى لبيان الانفصال في هذا المقام بل ينبغي ان
يبين عدم الانفصال بمعنى تأديه بنفس المامور به وعدم قيامه بنفسه الا انه اراد بالانفصال التغاير
والتباين تحقيقا لكون حسن الجهاد وصلوة الجنازة بالغير **قوله** ولما كان المقصود يعني ان المامور به
الحسن لغيره لا شك انه مغاير لذلك الغير بحسب المفهوم فان كان مغايرا له بحسب الخارج ايضا كالجمعة والسعي
فلا شبهة له بالحسن لمعنى في نفسه وان لم يكن مغايرا له بحسب الخارج كالجهاد فاعلاء كلمة الله فهو شبيه
بالحسن لمعنى في نفسه من جهة كونه في الخارج عين ذلك الغير الحسن لمعنى في نفسه فان قلت لم جعل
هذا القسم من قبيل الحسن لغيره الشبيه بالحسن لمعنى في نفسه دون القسم كالزكوة والصوم والحج
قلت لانه لا جهة ههنا لارتفاع الوسائط وصيرورتها في حكم العدم بخلافها ثمة وقد يقال
لان الواسطة ههنا كفر الكافر واسلام الميت وهما باختيار العبد وقد عرفت ما فيه **قوله** والامر
المطلق عبارة فخر الاسلام ان الامر المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من
القسم الاول لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المامور به ولذلك كونه عبادة تقتضي هذا المعنى
ويحتمل الضرب الثاني بدليل فحمل المصنف القسم الاول على الحسن لمعنى في نفسه والضرب الاول منه على ما
لا يحتمل السقوط بحال وعدل عن قوله ويحتمل الضرب الثاني الى قوله ويصرف عنه ليشمل الحسن لمعنى
في غيره كالجهاد وما يحتمل السقوط او شبه الحسن لغيره من الحسن لمعنى في نفسه كالصلوة والزكوة ففي
الجهاد دل الدليل على كونه حسنا لغيره وفي الصلوة على احتمال سقوط التكليف وفي الزكوة على كونها شبيهة بالحسن
لغيره ولا يخفى ان الاستدلال الثاني وهو ان كون المامور به بمطلق الامر عبادة يوجب ذلك لا يدل الا على كونه  الاستدلال الثاني
حسنا لمعنى في نفسه من غير دلالة على عدم احتماله سقوط التكليف به والمذكور صريحا بأن ذلك اشارة الى
الحسن لمعنى في نفسه الا ان المذكور في سائر الكتب ان الامر المطلق يقتضي حسن المامور به لمعنى في نفسه
من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف به وذكر في شروح اصول فخر الاسلام ان المراد بالضرب الاول
من القسم الاول هو ما يحسن لعينه حقيقة لا ما الحق به حكما وهو الشبيه بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة
ونحوها والمراد بالضرب الثاني ما يقابل القسم الاول اعني ما يكون حسنا لمعنى في غيره ومثل هذا عن غير في

عبارة



كلام فخر الاسلام **قوله** والفرق بينهما هو ان المقتضي متقدم بمعنى ان الشيء يكون حسنا ثم يتعلق به الامر ضرورة ان الامر لا يتعلق
الا بما هو حسن والموجب متأخر بمعنى ان الامر يوجب حسنه من جهة كونه اتيانا بالمامور به ولا يتصور ذلك
الا بعد ورود الامر به وهذا ما يقال ان حسن المامور به عندنا من مدلولات الامر وعند الاشعري من موجباته
**قوله** ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة معناه لم يؤمر باقامة الجمعة عينا بل له الخيار بينها وبين الظهر فاذا ادى
احدهما اندفع الآخر **قوله فصل** ذكر فخر الاسلام ان من الحسن لغيره ضربا ثالثا يسمى الجامع وهو ما يكون
حسنا لحسن شرطه بعدما كان حسنا لمعنى في نفسه وهي القدرة التي بها يتمكن العبد من اداء ما لزمه وحاصل
كلامه ان وجوب اداء العبادة يتوقف على القدرة توقف وجوب السعي على وجوب الجمعة فصار حسنا
لغيره مع كونه حسنا لذاته ثم اورد مباحث القدرة وتقاريعها ولا يخفى ان فيه نوع تكلف وان جعله من
اقسام الحسن لغيره ليس اولى من جعله من اقسام الحسن لذاته فلذا اورد المصنف تلك المباحث فصلا
على حدة وذكر ان التكليف بما لا يطاق فان لا يقدر عليه غير جائز لوجهين الاول ان التكليف بالشيء استدعاء
حصوله واستدعاء حصول ما لا يمكن حصوله سفه فلا يليق بالحكيم بناء على الحسن والقبح العقليين الثاني انه
مما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه في آيات كثيرة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل
عليكم في الدين من حرج وكل ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه لا يجوز وقوعه والا لزم امكان كذبه وهو محال
واستلزام المحال محال وبهذا الطريق يمكن الاستدلال لا بالآية على عدم الجواز فالآية لظاهرها انما تدل  فيهما
على عدم الوقوع ولم يثبت تصريح الاشعري بتكليف المحال الا انه نسب اليه لاصلين احدهما انه لا تأثير
لقدرة العبد في افعاله بل هي مخلوقة لله تعالى ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله على ما يجيء
والتكليف قبل الفعل لان استدعاء الفعل متقدم عليه اذ لا يتصور الا في المستقبل فهو حال التكليف غير
مستطيع **قوله** وهو غير واقع ما لا يطاق اما ان يكون ممتنعا لذاته كاعدام القديم وقلب الحقائق
والاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به والاستقراء ايضا شاهد على ذلك والآيات ناطقة به
واما ان يكون ممتنعا لغيره بان يكون ممكنا في نفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف لانتفاء شرط او وجود
مانع فالجمهور على ان التكليف به غير واقع خلافا للاشعري ولا نزاع في وقوع التكليف بما علم الله
انه لا يقع او اخبر بذلك كتكليف بعض العصاة والكفار فصار حاصل النزاع ان مثل ذلك هل هو من قبيل
ما لا يطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليفا بما لا يطاق ام لا فعندنا الجمهور هو مما يطاق بمعنى ان
العبد قادر على القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله الفعل عقيب قصده ولا معنى لتأثير العبد
في افعاله الا هذا على ما سبق في تحقيق التوسط بين الجبر والقدر وعند الاشعري هو محال لا نسلم انه

Copyright © King Saud University

وعن كونه مقدورا

المحال وهو انقلاب علم الله جهلا او وقوع الكذب في اخباره فايمان ابي جهل محال وهو مكلف به والتكليف
بما لا يطاق واقع فاجيب بان علم الله تعالى بعدم ايمانه لا يخرجه عن الامكان الذاتي عن كونه مقدورا لابي جهل ومختارا
له بمعنى صحة تعلق قدرته بالقصد اليه غاية ما في الباب ان الله تعالى لا يخلقه عقيب قصده فايمانه ممكن
الامكان الذاتي لان النفي على الامكان الذاتي غير مفيد لانه غير محل النزاع قوله العلم تبع للمعلوم
لا حاجة اليه في الجواب الا انه دفع لما يقال ان جميع التكاليف تكليف بما لا يطاق ضرورة ان علم الله تعالى
اما متعلق بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع ولا شيء من الواجب والممتنع بمستطاع ومقدور
ولقائل ان يمنع كون العلم تابعا للمعلوم بمعنى انه لا يتعلق به الا بعد وقوعه فان الله تعالى عالم في الازل بكل شيء
انه سيكون او لا يكون ومع ذلك لا يلزم الوجوب او الامتناع ولهذا صرح المحققون بان معنى كون علمه تابعا للمعلوم ان المطابقة تعتبر
من جهة العلم بان يكون هو على طبق المعلوم وقوعا وعدم وقوع ويلحق في الجواب ان الوجوب او الامتناع اشبه لو
علم الله تعالى او اخباره لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لان الله تعالى يعلم انه يؤمن او لا يؤمن باختياره
وقدرته فعلم انه اختيار او قدرته في الايمان وعدمه وكذا في الاخبار وقد يقال في تقرير دليل الاشعري ان
ابا جهل مكلف بالايمان وهو تصديق النبي عليه السلام في جميع ما علم مجيئه به ومن جملته انه لا يؤمن فقد كلف بان
يصدقه في ان لا يصدقه وهو محال لعلمه وقوع التكليف بالممتنع بالذات فضلا عما لا يطاق وما ذكر
لا يصلح جوابا عن ذلك ولا مخلص الا بما قيل ان تكليفه بجميع ما انزل انما كان قبل الاخبار بانه لا يؤمن وبعده
هو مكلف بما عدا التصديق بانه لا يصدق ولا يخفى ما فيه قوله وعنده اي لو كان التكليف
بما لا يوجد بقدرة العبد تكليفا بما لا يطاق على ما ذهب اليه الاشعري لزم ان يكون جميع التكاليف تكليفا
بما لا يطاق بناء على مذهب الاشعري في ان العبد مجبور في افعاله لا تاثير لقدرته اصلا وهذا باطل
بالاجماع اذ الاشعري وان قال بالوقوع لم يقل بالعموم قوله ثم عندنا يعني ان عدم جواز التكليف بما لا
يطاق عند المعتزلة مبني على انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح لعباده ولا خفاء في ان عدم تكليفهم بما لا يطاق
اصلح فيكون واجبا فيكون التكليف ممتنعا وعندنا مبني على انه لا يليق بالحكمة والفضل ان يكلف عباده
بما لا يطيقونه اصلا فيلزمهم الترك بالضرورة ويستحقوا العذاب وما لا يليق بالحكمة والفضل سفه وترك
احسان الى من يستحقه وهو قبيح لا يجوز صدوره عن الله تعالى ولقائل ان يقول ليس معنى الوجوب على الله تعالى
استحقاق العقاب على الترك بل اللزوم وعدم جواز الترك فالقول بعدم جواز التكليف بما لا يطاق بناء
على انه لا يليق بالحكمة والفضل قول بانه يجب عليه ترك تكليف ما لا يطاق تفضلا على العباد واحسانا
وهذا قول بوجوب الاصلح فان قيل لا يجب عليه الترك لكنه يتركه تفضلا واحسانا قلنا فحينئذ

لا بسبب عدم الجواز وهو المدعى بل بسبب عدم الوقوع قوله ثم القدرة شرط لوجوب الاداء فان قيل
نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف اذ لا يتصور بدون الامر والتكليف مشروط بالقدرة فكيف ينفك
نفس الوجوب عن القدرة اجيب بوجهين الاول ان التكليف هو طلب ايقاع الفعل من العبد ونفس
الوجوب ليس كذلك لما سنعرف من ان نفس وجوب الصلوة هو لزوم وقوع هيئة مخصوصة موضوعة
للعبادة عند حضور الوقت الشريف ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة فعند ذلك يتحقق التكليف
الا ترى ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكوة قبل الحول الثاني ان معنى اشتراط
التكليف بالقدرة هو انه لا يقع التكليف الا بما يستطيع العبد ايقاعه واحداثه عند تعلق الارادة
به والا فلا كلام في صحة التكليف بما لا يكون مقدورا عند ورود الامر وعند تحقق سبب الوجوب
قبل المباشرة لان المذهب هو ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه قوله لانه قد ينفك
اي قد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء فحينئذ لا يحتاج الى القدرة وهذا مصادرة على
المطلوب اذ ليس المدعى الا ان المحتاج الى القدرة هو وجوب الاداء لا نفس الوجوب قوله اي من
غير حرج غالبا قيد بذلك لانه قد يتمكن من اداء الحج بدون الزاد والراحلة نادرا وبدون الراحلة كثيرا
لكن لا يمكن منه بدونهما الا بحرج عظيم في الغالب وفرق بين الغالب والكثير وليس كل ما ليس بغالب
نادرا بل قد يكون كثيرا واعتبر بالصحة والمرض والجذام فان الاول غالب والثاني كثير والثالث نادر
قوله وهي اي القدرة الممكنة شرط لوجوب اداء كل واجب فضلا من الله تعالى لان القدرة التي يمتنع
التكليف بدونها هي ما تكون عند مباشرة الفعل فاشتراط سلامة الاسباب والالات قبل الفعل
يكون فضلا من الله تعالى ومنة قوله فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كما كان
لسليمان عليه السلام كاف للقضاء ولم يعتبر امكان القدرة في الحج بدون الزاد والراحلة وامكان
قدرة الشيخ الفاني على الصوم والمقعد على الركوع والسجود وزوال عمى الاعمى مع ان هذا اقرب من
امتداد الوقت لان القضاء ايضا متعذر في هذه الصور قوله كما في مسئلة الحلف بمس السماء
هذا خلاف يمين الغموس لانه قد يمنع امكان اعادة الزمان الماضي ولو سلم فصدق المحلوف عليه
محال اذ باعادة الزمان الماضي لا يصير الفعل الذي لم يوجد من الحالف موجودا فيه ان الاصوب
وجود الفعل من الشخص بدون ان يفعله قوله فاما القدرة الحقيقية فقد اختلفوا في ان القدرة
مع الفعل او قبله فالمحققون على انه ان اريد بالقدرة القوة التي تصير مؤثرة عند انضمام الارادة اليها
فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده وان اريد القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط فهي مع الفعل بالزمان

[illegible]

فان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان يكون مع الفعل لامتناع تخلف
المعلول عن علته التامة اعني جملة ما يتوقف عليه المأمور في حصول الحسن والقبح فلهذا قال
ان القدرة التي يشترط تقدمها على وجوب اداء العبادات هي سلامة الآلات والاسباب لا
القوة المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير كما زعم بحيث يكون التكليف صح مشروطا بالقدرة
بمعنى القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط ضرورة ان الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف بالممتنع
قلنا معارض بان الفعل عند جميع شرائط التأثير واجب لامتناع التخلف ولا تكليف بالواجب
لانه غير مقدور لعدم التمكن من الترك وبانه لو كان التكليف مشروطا بما ذكرتم لما توجه
التكليف الا حال المباشرة ويلزم ان لا يعصى بترك المأمور به لعدم التكليف بدون المباشرة
والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناع الفعل في هذه
الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافي كون الفعل مقدورا ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته وارادته به عليه
به وقصده الى ايقاعه وانما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد
وقصده الى ايجاده وبهذا يندفع ما يقال ان الفعل بدون علته التامة ممتنع ومعها واجب فلا
تكليف الا بالمحال لان في الاول تكليفا بالمشروط عند عدم الشرط وفي الثاني تكليفا بتحصيل
الحاصل قوله او يقول الجواب بالنقض عن دليل زفر حاصله منع المقدمة المطوية القائلة
بان ما لا يجب اداؤه لا يجب قضاؤه والسند هو وجوب قضاء المسافر والمريض مع عدم
وجوب الاداء قوله ولا يشترط يحتمل ان يكون جوابا آخر عن دليل زفر وان يكون ابتداء كلام
يعني ان القضاء انما يجب لبقاء الواجب بالسبب السابق وهو غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة
لان المفتقر الى هذه القدرة حقيقة صح وبقاؤها هو حقيقة الاداء واما التمكن من الاداء فمستغن عن بقائها
بل يكفي مجرد امكانها وتوهمها واذا كان الوجوب باقيا بدون بقاء هذه القدرة كان القضاء ثابتا بدونها
ولا يكون شرطا للقضاء بل للاداء فقط وهو المطلوب ولا يلزم تكليف ما ليس في الوسع لان هذا ليس
ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار من ان القضاء انما هو بالسبب الاول لا بنص
جديد ويستدل على اختصاص هذه القدرة بالاداء بانه يلزمه في النفس الاخير من العمر قضاء جميع
المتروكات من الصلوة والصوم مع عدم القدرة وليس ذلك لبطلان في الخلف كما في الجزء الاخير
من الوقت اذ لا خلف للقضاء وجوابه انه انما اعتبر لظهور اثره في المواخذة في الآخرة
كالميت يبقى عليه الواجبات في حق بقاء الاثم والمواخذة مع ان الموت عجز كلي يسقط معه الفعل قطعا

١٢٩

ومن ههنا قيل لا فرق بين الاداء والقضاء في ان كلا منهما ان كان مطلوبا بنفس الفعل فلا بد من بقاء القدرة اذ لا
تصور للفعل بدونها وان كان مطلوبا لامر آخر يكفي توهم القدرة ففي النفس الاخير يبقى الواجب بتوهم
امتداد الوقت لظهور اثره في المواخذة وكذا الصلوة بعد فوات القدرة يبقى في الذمة لتوهم حدوث
القدرة قوله لان الزاد والراحلة دليل على انهما من القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقاؤهما لبقاء
وجوب الحج الظاهر انهما من قبيل الآلات التي هي وسائط حصول المطلوب فجعلهما من القدرة الممكنة
لا يناقض تفسيرها بسلامة الآلات والاسباب على ما زعم المصنف قوله والميسرة ما يوجب اليسر
على الاداء اي تيسر قدرة العبد على اداء الواجب والاظهر ان يقال يسر الاداء على العبد بعدما ثبت
الامكان بالقدرة الممكنة فهي كرامة من الله تعالى في الدرجة الثانية من القدرة الممكنة ولهذا اشترطت
في اكثر الواجبات المالية التي اداؤها اشق على النفس عند العامة وذلك كالنماء في الزكوة فان الاداء
ممكن بدونه الا انه يصير به ايسر حيث لا ينتقص اصل المال وانما يفوت بعض النماء ثم القدرة الممكنة
لما كانت شرطا للتمكن من الفعل واحداثه كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاؤها
لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود وشروط الوجود لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشهود في النكاح
شرط للانعقاد دون البقاء بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى العلة لانها غيرت صفة الواجب
من العسر الى اليسر اذ جاز ان يجب بمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة العسر فاثرت القدرة الميسرة
واوجبته بصفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى العلة لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها
اذ لا تصور لليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر لانه لم يشرع الا بتلك
الصفة فلهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس
اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر قوله فلا يجب يعني بعدما تمكن من اداء الزكوة
بعد الحول ولم يؤد حتى هلك المال لم يبق الوجوب لعدم بقاء القدرة الميسرة خلافا للشافعي واما اذا
لم يتمكن بان هلك المال عند تمام الحول فلا ضمان بالاتفاق وانما قيد بصورة الاستهلاك بان ينفق
المال في حاجته او يلقيه في البحر وبذا سقطت القدرة الميسرة فيقتضي ان لا يجب الضمان فجوابه ان اشتراط بقاء
القدرة الميسرة انما كان نظرا للمكلف وقد خرج بالتعدي عن استحقاق النظر له فلم يسقط الوجوب عنه
او نقول يجعل القدرة الميسرة باقية تقديرا زجرا على المتعدي وردا لما قصد من اسقاط الواجب
عن نفسه ونظرا للفقير قوله وفي هذا الكلام ما فيه يعني ان التمكن من اداء الزكوة لا يتوقف على
ملك النصاب بل يكفي ملك قدر المؤدي فكيف يكون وجوب النصاب من شرائط التمكن وراجعا الى القدرة
وما فيه هو ان

Copyright © King Saud University

الممكنة على انهم فسروا القدرة الممكنة بسلامة الاسباب في الالات والنصاب ليس منها وهذا لا يرد على
كلام القوم لانهم لم يجعلوا النصاب من القدرة الممكنة بل من شرائط الوجوب وحصول الاهلية بان يكون
غنيا فيتمكن من الاغناء لا من شرائط اليسر بناء على انه لا يتغير الواجب من العسر الى اليسر لان اداء الخمسة من
المائتين واداء الدرهم من الاربعين سواء في اليسر وهذا معنى قوله ونسبة ربع العشر الى كل المقادير
سواء بل ربما يكون اداء الدرهم من الاربعين ايسر من اداء الخمسة من المائتين واذا كان النصاب شرط الوجوب
لا شرط اليسر لا يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فما يبقى من النصاب عند هلاك البعض لان
الوجوب في واجب واحد لا يتكرر ولا يشترط دوام شرطه فان قيل فينبغي ان لا يسقط الزكوة
بهلاك جميع النصاب قلنا انما يسقط لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لا لفوات الشرط
الذي هو النصاب وبهذا لا يسقط بهلاك بعض النصاب مع ان الكل ينبغي ان يسقط البعض وبهذا
يندفع ما قيل ان تفريع قوله فلا يجب الزكوة في هلاك النصاب على قوله ويشترط بقاء القدرة
الميسرة لبقاء الواجب مشعر بان النصاب من القدرة الميسرة والا فلا وجه للتفريع قوله لا صدقة
الا عن ظهر غنى اي لا صادرة عن غنى والظهر مقحم كما في ظهر الغيب وظهر القلب وهو كناية عن
القوة اذ المال للغني بمنزلة الظهر الذي عليه اعتماده واليه استناده وقد تمسك به على
اشتراط الغنى لاهلية وجوب الزكوة تارة بهذا الحديث فانه لنفي الوجوب لا لنفي الوجود اذ كثيرا
ما يوجد الصدقة عن الفقير وتارة بالمعقول وهو ان الزكوة اغناء للفقير ولا يصير المرء اهلا
للاغناء الا بالغنى كما لا يصير اهلا للتمليك الا بالملك وعليه اعتراض ظاهر وهو ان المعتبر في الزكوة
ليس هو الاغناء الشرعي بل الاغناء عن السؤال يدفع حاجة الفقير وهذا لا يتوقف على الغنى
الشرعي ولذا جمع المصنف بين الامرين وجعل الحديث دليلا على توقف اهلية اغناء الفقير على الغنى
وقد يجاب عن الاعتراض بان المراد ان الاغناء بصفة الحسن يتوقف على الغنى الشرعي لان الغالب
من حال الفقير عدم الصبر على شدائد الفقر والجزع على كثرة الحاجة فلا بد في اهلية الاغناء
المامور به من الغنى الشرعي اذ لا يؤدي الى الجزع المذموم في الاعم الاغلب فان قلت كيف
التوفيق بين هذا الحديث وبين قوله عليه السلام افضل الصدقة جهد المقل قلت ان حمل
هذا الحديث نفيا للوجوب فظاهر اذ لا تنافي بين عدم وجوب الصدقة الا على الغني وبين كون
صدقة الفقير على سبيل التطوع اكثر ثوابا منه باعتبار كونها اشق فان افضل الاعمال احمزها
وان حمل نفيا للفضيلة وهو الظاهر الملائم لقوله عليه السلام خير الصدقة ما كان عن ظهر

من حال البشر كذا في الكشف

غنى

غنى توجيه الجمع ان المراد تفضيل صدقة الغني على صدقة الفقير الذي لا يصبر على شدة الفقر
ويجزع لدى الحاجة على ما هو الاعم الاغلب وتفضيل صدقة الفقير الذي اختص بتأييد وتوفيق
الهي على شدة الحاجة وايثار مراد الغير على مراده ولو كان به خصاصة وقد يقال المراد بالغنى في الصبر
غنى القلب حتى يصبر على فقره ويتثبت على التكفف ان كان فقيرا ولا يتعلق قلبه بما تصدق به
بحيث يفضي الى ابطاله بالمن والاستكثار ان كان غنيا فعلى هذا لا يتمسك المذكور قوله ولا بد
له اي للغنى لانه بكثرة المال وذلك يتفاوت بتفاوت الاشخاص والزمان والاحوال فقدره الشارع
بالنصاب فصار الغنى من له النصاب والفقير من لا نصاب له وهو اعم من الفقير المقابل للمسكين يعني
من له ادنى شيء قوله لا بد له التخيير يعني ان العجز الكامل وهو العجز في الصورة والمعنى بان يكون الامور
مماثلة في المالية كما في صدقة الفطر من نصف صاع من بر او صاع من شعير او تمر فانه دليل
التأبيد وانه لا يبقى لاداء التنفية قوله لا يجدا اي كون المراد بعدم وجدان المال هو العجز في العمر
يبطل اداء الصوم لان هذا العجز لا يتحقق الا في اخر العمر وبعده لا يتصور اداء الصوم فلا يصح ترتب
الصوم على عدم الوجدان بهذا المعنى فعلم ان المراد به العجز في الحال مع احتمال ان يحصل القدرة في
الاستقبال قوله حتى ان يحصل القدرة اراد بها ملك الرقبة او ثمنها لا القدرة الحقيقية المستجمعة
لجميع شرائط التأثير لانها لا تكون بدون الاعتاق فلا معنى لزوالها وسقوط الاعتاق قوله
الا ان المال هنا عبر عن بهذا يخرج الجواب عن اشكال اخر وهو ان الواجب في الكفارة يعود بعد هلاك المال
باصابة مال اخر قبل الاداء ولا يعود في الزكوة فتكون دون الزكوة قوله واعلم اعترض على قولهم يشترط بقاء
القدرة الميسرة لبقاء الواجب لئلا ينقلب اليسر عسرا ولا بانه يؤدي الى فوت اداء الزكوة فيما اذا اخر اداء الزكوة
خمسين سنة ثم هلك المال وبيانه انا لا نسلم انه يلزم من عدم اشتراط بقائها انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم
فوت احد اليسرين وهو النماء مثلا دون الاخر وهو البقاء فان حصول القدرة الميسرة يسر وبقاؤها يسر اخر
والجواب عن الاول ان الزام الفوات في صورة هلاك المال ولا بعد في ذلك لانه ما فوت بهذا الحبس
على احد ملكا ولا يدا لان المال جعله ملكا ويدا واما حق الفقير محلا للصرف اليه بتعينه ولصاحب المال الخيار في
اختيار محل الاداء فلعله حبس هذا المحل ليؤدي من محل اخر فلا يضمن الا ترى ان منع المشتري الدار عن الشفيع
حتى صار بحرا ومنع المولى العبد المديون عن البيع او العبد الجاني عن اولياء الجناية من غير اختيار الارش حتى
هلك لا يوجب الضمان وعن الثاني ان معنى انقلاب اليسر الى العسر انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير
يسرا وسهولة فلو اوجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسرا وليس المراد

المصنف

بان يكون من امور متفاوتة بعضها اسهل من البعض كخصال الكفارة دليل اليسر مطلقا والتخيير فقط

ان يعسر اليسر بصير عسرا فانه محال عقلا واما بصير اليسر عسيرا او بالعكس فلبنا مل انه المبيسر لكل عسير
قوله فصل في تقسيم المامور به باعتبار امر غير قايم به وهو الوقت بخلاف ما سبق من التقسيم الى الادا
والقضا والحسن لعينه او لغيره فانه كان باعتبار حالة للمامور به في نفسه فلذا جعله فخر الاسلام في الدرجه
الاولى وقال في هذا التقسيم لابد من ترتيبه على الدرجه الاولى اي لابد من ذكر هذا التقسيم وايراده عقيب
التقسيم الذي في الدرجه الاولى وهذا الفصل اصل للاحكام الشرعيه بني عليه ادله عامه القواعد
الكليه والجزئيه في الفقه لاشتماله على مباحث الموقت وغير الموقت وما يتعلق بكل من الاقسام والاحكام
وكذلك معظم احكام الاسلام قوله مطلق وموقت المراد بالموقت ما يتعلق بوقت محدود يجب
لا يكون الاتيان به في غير ذلك الوقت ادا بل يكون قضا كالصلوه خارج الوقت او لا يكون مشروعا اصلا
كالصوم في غير النهار وبالمطلق ما لا يكون كذلك وان كان واقعا في وقت لا محاله قوله اما المطلق فعلى
التراخي اختلفوا في موجب الامر فذهب كثير الى انه يقتضي الفور والمختار انه لا يدل على الفور ولا على
التراخي بل كل منهما بالقرينه وهو لا ينافي الفور امتثال المامور به عقيب ورود الامر وبالتراخي
الاتيان به متاخرا عن ذلك الوقت فالمصنف اصطلح على ان المراد بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد
بالاستقبال فالتراخي عنده اعم من الفور وغيره وذلك لانه لما استدل على كون مطلق الامر للتراخي
بان الامر جا للفور وجا للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينه فعند الاطلاق وعدم القرينه يثبت
التراخي لضروره عدم قرينه الفور لا بد لانه الامر كان لمعارض ان يقول جا للفور والتراخي فلا يثبت
التراخي الا بقرينه فعند عدمها يثبت الفور ودفعها بان الفور امر زايد ثبوتي فيحتاج الى القرينه بخلاف
التراخي فانه عدم اصلي فصار ما ذكره موافقا لما هو المختار من ان مطلق الامر ليس على الفور ولا على التراخي
بالمعنى المشهور وكذا لانه في الامر على احدهما بل كل منهما بالقرينه قوله او لا يكون لقضا رمضان جعلوا
صيام الكفاره والنذور المطلقه وقضا رمضان من الموقت باعتبار ان الصوم لا يكون الا بالنهار والا فطرائه
وقسم المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التعلق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا قيد له ثم القضا
واجب بالسبب السابق وصوم النذر والكفاره بالنذر والحنث ونحوه فلا يكون النهار الذي يصام فيه
سببا لوجوبه قوله وقسم اخر مشكل حق التقسيم ان يقال الموقت اما ان يسبق ويعيه اولا والثاني
اما ان يعلم فضله كالصلوه واما ان يعلم مساواته وحينيذ اما ان يكون سببا لصوم رمضان ولا لصوم
القضا واما ان لا يعلم فضله ولا مساواته كالحج او يقال الوقت اما ان يكون سببا للوجوب معيارا
للادا اولا هذا ولا ذاك او سببا لا معيارا او بالعكس قوله اما وقت الصلوه المودي من الصلوه

آخر

قوله القواعد اه لعل المراد بالقواعد القضايا الا [illegible] المصطلح لان الكليه [illegible] فيه فلو [illegible] الكليه صفه لم يصح عطفه عليها [illegible] الا ان يعطف على القواعد تقدير القضايا اي والقضايا الجزئيه

هي الهيـ



هي الهيئة الحاصله من الاركان المخصوصه من الواقعه في الوقت والادا اخراجها من العدم الى الوجود والوجوب
لزومها ووقوعها في ذلك الوقت لشرف فيه ووقت الصلوه ظرف للمودي اي زمان يحيط به ويفضل عليه وهو
ظاهر وشرط للادا به اذ لا يتحقق الادا بدونه مع انه غير داخل في مفهوم الادا ولا موثر في وجوده
وليس شرطا للمودي لان المختلف باختلاف الوقت هو صفه الادا والقضا لا نفس الهيئة فان على طريقه الوقت
للمودي يستلزم شرطيته للادا فلا حاجة الى ذكرها قلت لو سلم فلا نم انه لزوم بين حتى يستغنى عن ذكره
وايضا المقصود بيان اشتراك الصلوه والصوم في شرطيه الوقت وامتياز الصلوه بظرفيته والوقت سبب للوجوب
المودي اي لزوم تلك الهيئة مرتب عليه حتى كانه الموثر فيه بالنظر الينا تيسيرا من الله تعالى على العباد بربط
الاحكام بالاسباب الظاهره كالملك بالشرى مع ان النعم مترادفه في الاوقات والعباده شكر فاقيم المحل
مقام الحال والمتقدمون على ان السبب نعم الله تعالى واختلاف العبادات بحسب اختلاف نعم الله تعالى واستدل
على سببيه الوقت بسته اوجه كل منها اماره يفيد الظن لا القطع لقيام الاحتمال الا ان المجموع يفيد القطع
لان رجحان المظنون يتزايد بكثره الامارات الى ان يبلغ حد القطع كشجاعه علي رضي الله عنه وجود حاتم
وفيه مناقشه لا تخفى قوله ولتغيرها اي يتغير الصلوه بتغير الوقت حيث يصح في وقت الكامل ويجزي
في اوقات مخصوصه ويفسد في غير وقته والاصل في اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب وان جاز
ان يكون باختلاف الظرف او الشرط الا انه لا يقدح في كونه اماره السببيه نعم يرد عليه ان المتغير هو المودي
او الادا والمدعى سببيته لنفس الوجوب قوله وتجدد الوجوب بتجدد الوقت هذا ايضا يفيد
الظن لان دوران الشي مع الشي اماره كون المدار علة للداير قوله فان التقديم على الشرط صحيح دفع لما يقال ان بطلان
تقديم وجوب الصلوه على الوقت لا يدل على سببيته لجواز ان يكون شرطا له وتقديم الحكم على الشرط ايضا
باطل فاجاب بالمنع مستندا بصحه تقديم الزكوه على الحول الذي هو شرط لوجوب الادا وفيه نظر
لان بطلان تقديم الشي على شرطه ضروري لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفي الزكوه الحول
ليس شرطا للوجوب ولا للادا بل لوجوب الادا ولا يتصور تقديمه عليه بخلاف وقت الصلوه فانه شرط
للادا فيجوز ان يكون بطلان تقديم الادا عليه باعتبار شرطيته له لا للسببيه لنفس الوجوب على ما هو المدعى
والحق ان بطلان تقديم الشي على شرطه اظهر من بطلان تقديمه على السبب لجواز ان يثبت باسباب شتى فبطلان
التقديم لا يصلح [illegible] على السببيه وكذا قال ان احتمال الشرطيه قايم الا ان الادله السابقه ترجح جانب
السببيه كالمشترك يصلح دليلا على احد مدلوليه بمعونه القرينه قوله ثم هو سبب لنفس الوجوب يريد ان
ههنا وجوبا ووجود ادا ولكل منهما سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو

الايجاب للعدم وسببه الظاهري هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري
استطاعة العبد اي قدرته المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير فهي لا تكون الا مع الفعل بالزمان وهذا معنى قول
فخر الاسلام وهذا اي ولكون الوجوب جبرا من الله تعالى بالايجاب لا بالخطاب كانت الاستطاعة مقارنة
للفعل اذ لو كانت قبله لكان ثابتا مع الوجوب وهو جبر لا اختيار فيه او مع وجوب الاداء وقد عرفت ان المعتبر
فيه صحة الاسباب وسلامة الالات فيعتبر ان تكون مع الفعل وقد صرح بذلك في بعض تصانيفه حيث قال
ان السبب موجب وهو جبري لا يعتمد القدرة ولذلك لم يشترط القدرة سابقة على الفعل لان ما قبله نفس
الوجوب وهو جبر ووجوب الاداء وانه لا يعتمد القدرة الحقيقية اما فعل الاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت
الاستطاعة مع الفعل قوله والفرق بين نفس الوجوب اعلم ان الوجوب في عرف الفقهاء على اختلاف
عباراتهم في تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في العاجل والعقاب في الآجل ثم
ههنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل وانه لا معنى للوجوب بدون وجوب
الاداء اعني الاتيان بالفعل اعم من الاداء والقضاء والاعادة فاذا تحقق السبب ووجد المحل من غير
مانع تحقق وجوب الاداء حتى ياثم تاركه ويجب عليه القضاء وان وجد في الوقت مانع شرعي او عقلي او نوم
او نحو ذلك فالوجوب متاخر الى زمان ارتفاع المانع وحينئذ فمن قال بذلك ذهب الجمهور الى ان الفعل في
الزمان الثاني قضاء بناء على ان المعتبر في وجوب القضاء سبق الوجوب في الجملة لا سبق الوجوب على ذلك الشخص
فعلى هذا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون فعل النائم والحائض
ونحوهما قضاء لعدم الوجوب عليهم بدليل الاجماع على جواز الترك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد
السبب وصلاحية المحل وتحقق اللزوم لولا المانع وتسميته وجوبا بدون وجوب الاداء وليس هذا الا تغيير
عبارة واما الحنفية فذهب بعضهم الى انه لا فرق بين الوجوب ووجوب الاداء في العبادات البدنية حتى
ان الشيخ المحقق ابا المعين بالغ في رده وانكاره وادعى ان الشيخ رحمه الله غبي عن البيان فان الصوم مثلا
انما هو الامساك عن قضاء الشهوتين بايجاب الله تعالى فالامساك فعل العبد فاذا حصل حصل الاداء
ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا فعلين الامساك واداء الامساك وكذا المصلي والآكل والشارب
كان فاعلا فعلين احدهما ذلك الفعل والآخر اداؤه وهذه مكابرة عظيمة ثم قال ان جعل اصل الوجوب
غير وجوب الاداء في الواجب البدني مبني على مذهب ابي الهذيل العلاف من مشايخ القدرية وهو
ان الصوم والصلاة والحج ليست عبارات عن الحركات والسكنات المخصوصات بل عن معان وراءها
يقارنها فبالسبب يجب تلك المعاني وتشتغل الذمة بها وبالامر يجب وجود الحركات والسكنات

اللفظ الدال على ذلك ووصول الاداء [illegible] على العبد وارادته [illegible] الظاهري

الحقيقية

انه





التي تحصل تلك المعاني بها او معها فتكون الحركات والسكنات من العبد ادا لها وتحصيلا ثم قال ان الشارع شرائط
اوجب على من مضى عليه الوقت وهو نائم مثلا بعذر وزال النوم ما كان يتوجه في الوقت لولا النوم
بخصوصه ولم يوجب ذلك في باب الصبي والكافر وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واوجب الصوم
على المريض والمسافر معلقا باختيار الوقت تخفيفا ورحمة فان اخر الاداء في الشهر كان الصوم واجبا
فيه وان اخره الى الصحة والاقامة كان واجبا بعدها بخلاف الواجب المالي فان الواجب هو المال
والاداء فعل في ذلك المال فيجب على الولي اخراج ما وضع في ذمة الصبي من المال كما لو وضع في بيت
الصبي مال معين واما الذاهبون الى الفرق فمنهم من اكتفى بالتمثيل ومنهم من حاول التحقيق فذهب
صاحب الكشف الى ان نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني ووجوب
الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجي ولا شك في تغايرهما ولهذا
لا يتبدل ذلك المتصور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل يبقى على حاله وكذا في المالي اصل الوجوب
لزوم مال متصور في الذمة ووجوب الاداء اخراجه من العدم الى الوجود الخارجي الا انه لما لم يكن
في وسعه ذلك اقيم مال اخر من جنسه مقامه في حق صحة الاداء والخروج عن العهدة وجعل كانه
ذلك المال الواجب وهذا معنى قولهم الديون تقضى بامثالها لا باعيانها فظهر الفرق بين الفعل واداء
الفعل هذا كلامه والظاهر ان اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني والمال المتصور مجرد عبارة اذ
لا يصح ان يراد تصور من عليه الوجوب لجواز ان يكون غافلا كالنائم والصبي ولا تصور في الجملة اذ لا
معنى لاشتغال ذمة النائم او الصبي بصلاة او مال يوجد في ذهن زيد مثلا ثم في تفسير وجوب الاداء
بالاخراج من العدم الى الوجود تسامح والمراد لزوم الاخراج وذهب المصنف الى ان نفس الوجوب هو
اشتغال الذمة بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به وتحقيقه ان
للفعل معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك
الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا
في المالي لزوم المال وثبوته في الذمة وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب اداء فالوجوب في كل
منهما صفة لشيء اخر هذا وجه افتراقهما في المعنى ثم انهما يفترقان في الوجود اما في البدني فكما في صلاة
النائم والناسي وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلاة او الصوم لازم
نظرا الى وجود السبب واهلية المحل وايقاعها منهم لا غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع واما
في المالي فكما في الثمن اذا اشترى الرجل شيئا بثمن غير مشار اليه بالتعيين فانه يجب في الذمة ضرورة

امتناع البيع بلا ثمن ولا يجب ادا وه الا بعد المطالبة هذا حاصل كلامه وفيه نظر لانه ان اريد بلزوم
وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالنايم والمريض مثلا فلزوم
وقوع الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم ايقاعه اياه ليس بمعقول بل لزوم الوقوع عنه
في تلك الحالة ليس بمشروع وبعدها كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع وان اريد وجود تلك الحالة في الجملة
فهذا ما ذهب اليه جمهور الشافعية من ان القضا يكون بدون سابقة الوجوب على ذلك الشخص
وانما يتوقف على وجوب في الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص بايقاعه اياه فلم يثبت وجوب بدون
وجوب الادا وكانه بهذا يرام ما يتعسر التعبير عنه فان المعذور يلزمه في حال قيام العذر ان يوقع الفعل
بعد زوال العذر لو ادركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة ان يودي الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع
والادا في الحال فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل او ادا المال في زمان بعد تقرر السبب
ووجوب الادا لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا **قوله** ولا ادا عليهم لعدم الخطاب فان
قيل فمعنى انه لا يلزم صوم المريض والمسافر ادا للواجب واتيانا بالمأمور به قلنا بعد الشروع
الخطاب يلزم الادا كما في الواجب المخير على الراي الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين
**قوله** ولا بد للقضا من وجوب الاصل لانه اتيان بمثل المأمور به الا انه يكفي بنفس الوجوب على ما مر
وبعضهم على ان القضا مبني على وجوب الادا الا ان المطلوب قد يكون بنفس الفعل فيتم تركه وبعضهم
الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب والالات وقد يكون ثبوت خلفه ويلغي فيه توهم ثبوت القدرة
ففي مثل النايم يتحقق وجوب الادا على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضا بتوهم حدوث الانتباه
صرح بذلك فخر الاسلام في شرح المبسوط **قوله** لما ذكرنا من عدم الخطاب تعليل لكون السبب
غير الخطاب وقوله لانه لا شي غير الوقت والخطاب تعليل لكونه هو الوقت بمعنى ان السببية
منحصرة في الوقت والخطاب لما انه لا بد من سبب ولا شي غيرهما يصلح للسببية واما الانعقاد
الاجماع على ان السبب هو الوقت او الخطاب فاذا انتفى الخطاب تعين الوقت للسببية ولقايل
ان يمنع عدم الخطاب وانما يلزم اللغو لو كان مخاطبا بان يفعل في حالة النوم مثلا وليس كذلك بل هو
مخاطب بان يفعل بعد الانتباه والمريض مخاطب بان يفعل في الوقت او في ايام اخر كما في الواجب
المخير والعجب انهم جوزوا خطاب المعدوم بنا على ان المطلوب صدور الفعل حالة الوجود حتى
قال الامام السرخسي رحمه الله من شرط وجوب الادا القدرة التي بها يتمكن المأمور من الادا
الا انه لا يشترط وجودها عند الامر بل عند الادا فان النبي عليه السلم كان مبعوثا الى الناس

كافه



كافة وصح امره في حق من وجد بعده ويلزمهم الادا بشرط ان يبلغهم ويتمكنوا من الادا وقد صرح
بذلك كالمريض يوم لقتال المشركين اذا برا قال الله تعالى فاذا اطماننتم فاقيموا الصلوة اي اذا امنتم
من الخوف فصلوا بلا ايما **قوله** فان المراد بالسبب الداعي لا الموجب المؤثر في حصول الشي حتى
يمنع صلاحية الوقت للسببية **قوله** حتى لو كان السبب بذاته يعني ان الوجوب هو لزوم ما
كان السبب داعيا اليه ووجوب الادا لزوم ايقاعه سواء كان ذلك الشي الذي يستند عنه السبب
ايقاعا او غير ايقاع حتى لو كان ايقاعا فنفس الوجوب هو لزوم الايقاع ووجوب الادا هو لزوم
ايقاع الايقاع وفي هذا دفع لما يقال ان الواجب انما يكون الفعل بمعنى الايقاع فيكون لزومه الادا
نفس الوجوب لا وجوب الادا **قوله** ثم اذا كان الوقت لا خفا في ان الشرط هو الجز الاول من
الوقت والظرف هو مطلق الوقت حتى يقع ادا في اي جز من اجزا الوقت وقع على ما هو الصحيح من
المذهب بدليل انه يودي به الفرض والادا ولا يعصي بالتاخير عن اول الوقت واما
السبب فكل الوقت ان اخرج الفرض عن وقته على ما سياتي والا فالبعض اذ لو كان هو الكل لزم
تقدم المسبب على السبب او وجوب الادا بعد وقته وكلاهما باطل بالضرورة اما لزوم احد الامرين فلان
الصلوة ان وجبت بعد الوقت فهو الامر الثاني وهذا ظاهر وان وجبت في الوقت لزم تقدم
وجوبها على السبب الذي هو جميع الوقت ضرورة ان الكل لا يوجد الا بوجود جميع اجزايه والحاصل
ان بين ظرفية كل الوقت وسببيته منافاة ضرورة ان الظرفية تقتضي الاحاطة والسببية التقدم
وقد ثبت الاول فانتفى الثاني بقي ان البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين والا
لما وجبت على من صار اهلا للصلوة في اخر الوقت بقدر ما يسعها واللازم باطل بالاجماع
ولا اخر الوقت على التعيين والا لما صح الادا في اول الوقت لامتناع التقدم على السبب فان قيل
هو سبب لنفس الوجوب لا لوجوب الادا قلنا لا خلاف في ان وجوب الادا لا يتقدم على
نفس الوجوب فاذا لم يتعين الاول ولا الاخر فهو الجز الذي يتصل به الادا ويليه الشروع فيه
لان الاصل في السبب هو الوجود والاتصال بالمسبب فلا جهة للعدول عن القريب القايم الى
البعيد المنقضي فان قيل المسبب هنا نفس الوجوب لا الادا حتى يعتبر الاتصال به قلنا
نعم الا ان الوجوب مفض الى الوجود اعني الادا فيصير هو ايضا مسببا بواسطة فيعتبر الاتصال
به فان اتصل الادا بالجز الاول تعين لعدم المزاحم والا انتقلت السببية الى الجز الذي يليه وهكذا
الى الجز الذي يتصل بالادا فان قيل لم لا يجوز ان يكون السبب هو جميع الاجزا من الاول

الى الاتصال قلنا لا نريد تخطيا من القليل الى الكثير بلا دليل فانه اذا جعل السبب موجودا ببعض
الاجزاء وهو الجزء القائم المتصل فان قيل ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت عليه السببية من غير
انتقال والا فلا سببية له حتى ينتقل عنه وايا ما كان فلا انتقال قلنا لا نم انتفاء السببية عن الجزء على تقدير الاول لو
عدم اتصال الاداء وانما المنتفي عنه تقرر السببية وهذا لا ينافي الانتقال والحاصل ان كل جزء سبب على
طريق الترتيب والانتقال لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الاداء وبهذا اندفع ما يقال لو توقف السببية
على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السبب لزم الدور وكذا ما يقال يلزم ان
لا يتحقق الوجوب ما لم يشرع لعدم تحقق سببيته
**قوله** وفساده بين قلنا لما كان الوقت كله لما ليست في موضعها اذ لا معنى
لسببية الاول للثاني وعبارة فخر الاسلام ان الشرع جعل الوقت متسعا ولكن جعل له حق شغل
كل الوقت بالاداء واعلم ان الفساد الذي يتعذر الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة في جميع الوقت هو وقوع بعض الاداء
خارج الوقت ... ووجه تعذره ان ليس في وسع العبد ان يقع فراغه من
الصلوة مع تمام الوقت مقارنا بل لا يحصل التيقن بشغل كل الوقت بالاداء الا بامتداد الاداء الى
التيقن بخروج الوقت ولما كان في تقرير كلامه نوع خفاء توهم بعضهم ان المراد بالفساد هو وقوع
بعض الاداء في الوقت الناقص ولا يخفى انه حينئذ لا يتم الجواب الا بان يقال ولما لزم هذا الفساد اي
النقصان لم يفسد الصلوة بخروج الوقت لا نظرا الى ان الفساد على الناقص لا يفسد وحينئذ
لا يشكل بالفجر وقد يجاب عن اشكال الفجر بان العصر يخرج الى ما هو وقت الصلوة في الجملة بخلاف
الفجر او بان في الطلوع دخولا في الكراهة وفي الغروب خروجا عنها واما جواب المصنف
ففيه نظر لان شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكمال متعذر على ما مر
فعند الاتيان بالعزيمة اعني شغل كل الوقت بالاداء يلزم احتمال اعتراض الفساد بالضرورة
وذهب بعض المشايخ الى ان ليس معنى سببيته الجزء المتصل بالاداء ان السبب هو الجزء الذي قبيل
الشروع بل معناه انه اذا شرع فكل جزء الى اخر الصلوة سبب لوجوب الجزء الذي يلاقيه ومحل لادائه
وعلى هذا لا يرد اصل السؤال في العصر الممتد لان الجزء الذي يطرا عليه الفساد بالغروب وجب
بسبب ناقص **قوله** ولو لم يؤد فالسبب كل الوقت في حق القضاء اذ في حق الاداء السبب هو الجزء الذي
على ما مر اذ لو كان السبب في حق الاداء ايضا جميع الوقت لما ثبت الوجوب في الوقت ولم يأثم
المكلف بالترك **قوله** فوجب القضاء بصفة الكمال حتى لا يجوز قضاء العصر الفائت يجب

قوله ومع هذا كل صلاة العصر الى ان غربت الشمس فكيف يجب ... واغا ... على ما صرح به فخر الاسلام لتحقق الاعتراض الفاسد او لو حصل الواقع مع الغروب لم يكن فاسدا

... وقوع بعض الاداء في وقت الكراهة كما بعد الفجر وقبيل المغرب ... ووقوعه بعد الوقت اذا فسد ... كما ذكر في طريقة الخلاف وغيره من ان المذهب بيانه لو شرع في الوقت في الظهر او العصر او المغرب او العشاء واتم بعد خروج الوقت كان ذلك اداء لا قضاء وظاهر ان شغل كل الوقت بالاداء بدون هذا الفساد ممتنع في العصر دون الفجر بلا اشكال



يقع شي منه في وقت الكراهة فان جعل السبب وهو كل الوقت ناقص بنقصان البعض فينبغي
ان يجوز ذلك فلنا لما صار دينا في الذمة ثبت بصفة الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار
ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه تشبها بالكفرة فاذا مضى خاليا عن الفعل زال التحيلية
وثبت سببيته فكان الوجوب باتا بسبب كامل ولهذا يجب القضاء كاملا على من صار
اهلا في اخر العصر كذا ذكر شمس الائمة السرخسي رحمه الله وقد يجاب بان الاجزاء الصحيحة
الترجيح القضاء كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد **قوله** ثم وجوب الاداء بآخر
الوقت وهو ما اذا تضيق عليه الواجب بحيث لا يفصل عنه جزء من الوقت اذ يأثم بالتاخير
عن ذلك الوقت لا يقال فالمصلي في اول الوقت لا يكون اتيا بالاداء الواجب لانا نقول بعد
الشروع يجب الاداء وتوجه الخطاب على ما مر **قوله** ومن حكم هذا القسم وهو ما يكون الوقت
فاضلا عن الواجب ويسمى الواجب الموسع انه لا يتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عينت
هذا الجزء للسببية ولا قصدا بان ينوي ذلك وهذا يعلم بالطريق الاولى وذلك لان تعيين الاسباب
والشروط من وضع الشارع وليس للعبد ذلك وانما للعبد الارتفاق فعلا اي اختيار فعل فيه رفق
وليس له تعيين جزء فيتعين بذلك الفعل ذلك الجزء وفقا لفعله كما في خصال الكفارة فان الواجب احد الامور
من الاعتاق والكسوة والاطعام لا يتعين شي منها بتعيين المكلف قصدا ولا نصا بل يختار ايها شاء
فيفعله فيصير هو الواجب اليه وفي هذا اشارة الى ما هو المختار من ان الواجب في الموسع هو الاداء
في جزء من الوقت ويتعين بفعله وفي المخير هو احد الامور ويتعين بفعله لا كما يقال في الموسع يجب
في اول الوقت وفي الاخر قضاء او يجب في الاخر وفي الاول نفل يسقط القضاء وفي المخير ان
الواجب هو الجميع ويسقط بفعل واحد او الواجب بالنسبة الى كل احد شي اخر وهو ما يفعله
او الواجب واحد معين لكنه يسقط به وبالآخر **قوله** لانه اي الصوم قدر بالوقت ... يزداد
بازدياده وينقص بانتقاصه وعرف به اي علم مقدار الصوم به كما يعلم مقادير الاوزان
بالمعيار واما التعريف بمعنى دخوله في تعريف الصوم على ما ذهب اليه المصنف فلا دخل له
في المعيارية الاصطلاحية **قوله** ومثل هذا الكلام للتعليل اي الاخبار عن الموصول مشعر بعليه
الصلة للخبر عند صلوحها لذلك بخلاف قولنا الذي في الدار رجل عالم على ان الاظهر ان من ههنا
شرطيه فيكون نصا في السببية اذ كل **قوله** والنسبة الصوم الى الشهر كقولنا صوم رمضان والاصل
في الاضافة الاختصاص الكامل وهو ان يكون ثابتا به لان معنى الثبوت بالسبب سابق على سائر وجوه

بالتنجيز

لانه ربما لا يتيسر فيه الاداء بل في الاخر ... فعلا بان يؤدي الصلوة في اخر ...

الاختصاص لان وجود الفعل لا يصلح ان يكون ثابتا بالوقت لتوقفه على اختيار العبد فاقيم الوجوب
الذي هو وجود شرعي ومفض الى الوجود الحسي مقامه قوله ولصحة الاداء فيه يعني ان السبب اما الوقت
واما الخطاب للاجماع او لعدم الثالث وليس هو الخطاب بدليل صحة صوم المسافر والمريض في الشهر مع
عدم الخطاب في حقهما فتعين الوقت ثم المختار عند الاكثر ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه لان
صوم كل يوم عبادة على حدة منفردة بالارتفاع عند ظرفان الناقض كالصلوات في اوقاتها فيتعلق
كل بسبب ولان الليل منافي الصوم فلا يصلح سببا لوجوبه وذهب شمس الائمة السرخسي رحمه الله الى ان السبب
مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص في الاضافة فان الشهر اسم للمجموع الا ان السبب هو الجزء الاول
منه لئلا يلزم تقدم الشيء على سببه ولهذا يجب على من كان اهلا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل الاصباح
واما في بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضا ولهذا يجوز نيته اذا الفرض في الليلة الاولى مع عدم جواز
النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لا يقتضي جواز الاداء فيه كمن
اسلم في اخر الوقت وايضا قوله عليه السلام صوموا لرؤيته يدل على ذلك اذ ليس المراد حقيقة الرؤية
اجماعا بل ما يثبت بها وهو شهود الشهر ولا جهة للتعبير بالرؤية عن الجزء الاول من كل يوم وكل
من هذه الوجوه وان امكن دفعه الا انها امارات بعد مجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا
قوله ولان وجوب الاداء عطف على مضمون الكلام السابق كانه قال اذا نوى واجبا اخر يقع
عنه لانه لما رخص ولان وجوب الاداء ساقط عنه صار رمضان في حقه اي حق المسافر في حق بل
ادائه وتسليم ما عليه بمنزلة شعبان وانما قلنا في حق ادائه لانه في حق نفس الوجوب ليس
ليس بمنزلة شعبان لتحقق سبب الوجوب فيه دون شعبان قوله وههنا روايتان روى ابن سماعة
انه يقع عن الفرض وهو الاصح وروى الحسن انه يقع عن النفل هذا اذا نوى النفل وان اطلق النية فقيل
يقع عن الفرض على مقتضى رواية ابن سماعة في نية النفل وعن النفل على مقتضى رواية الحسن والاصح انه يقع
عن الفرض على جميع الروايات لانه لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية النفل فانصرف اطلاق
النية منه الى صوم الوقت كالمقيم فان قيل فكيف جاز ترك الدليل الثاني بالكلية قلنا لان الوقت انما
يصير بمنزلة شعبان اذا تحقق منه الاعراض عن العزيمة وذلك بنية صريح النفل او واجب اخر
قوله وهذا الكلام يطرح وانه ان الكلام في المريض الذي لا يطيق الصوم ويتعلق الرخصة بحقيقة
العجز واما الذي يخاف فيه ازدياد المرض فهو كالمسافر بلا خلاف على ما يشعر به كلام شمس الائمة السرخسي
رحمه الله في المبسوط من ان قول الكرخي بعدم الفرق بين المسافر والمريض سهوا وما ول بالمريض
الذي



الذي يطيق الصوم ويخاف منه ازدياد المرض قوله وقال زفر عطف على قوله يقع عند ابي يوسف
وهذا ابتدا تفريع اخر على تعين الوقت في الصوم ومحل الخلاف ما اذا امسك الصحيح المقيم في نهار رمضان
ولم يحضره النية فعند زفر يكون صوما واقعا عن الفرض لان الامر المتعلق بالفعل في محل معين وان كان
دينا باعتبار ذاته بمعنى انه يجب اداؤه لكنه اخذ حكم العين المستحق باعتبار الوجود فعلى اي وصف
وجد يقع عن المامور به كرد الوديعة والغصب وهذا كما اذا استاجر خياطا ليخيط له ثوبا فان فعله
واقعا من جهة ما استحق عليه سواء قصده التبرع او اداء ما وجب عليه بالعقد وفيه الاجير الخاص
لان المستحق في الاجير المشترك هو الوصف الذي يحدث في الثوب لا منافع الاجير كما اذا وهب كل
النصاب من الفقير بغير نية الزكوة فانه يخرج عن العهدة فان قيل انما ما يتأدى درهم الى الفقير بنية الزكوة
لا يصح عند زفر رحمه الله فكيف بالهبة قلنا المراد الهبة متفرقا والفقير المديون او الكلام الزامي
والجواب ان تعين الوقت للصوم لا يجوز ان يكون استحقاقا لمنافع العبد وامساكه عليه لانه
يكون جبرا لعدم اختيار العبد في صرفها فلا يصلح عبادة وقربة لانها الفعل الذي يقصد به العبد
التقرب الى الله تعالى ويصرفه من العادة الى العبادة باختياره فان قيل فما معنى تعين الشرع
امساك العبد في هذا الوقت لصوم رمضان قلنا معناه انه عين امساكه الذي يكون قربة لان يكون
صوم رمضان لا صوما اخر والامساك بوصف القربة لا يتحقق بدون النية اذ لا قربة بدون القصد
فان قيل فاذا كانت المنافع على ملك العبد غير مستحقة عليه فله ان يصرفها الى صوم اخر قلنا لعدم
مشروعية صوم اخر في ذلك الوقت كما في الليل مع القطع بانه لا استحقاق فيه اصلا فظهر بما
ذكرنا ان الاعتراض بان الامساك اختياري لا جبري انما ينشأ من عدم تحقق معنى الكلام واما
هبة النصاب فانما صارت زكوة من جهة انها عبادة تصلح ان يكون مجازا عن الصدقة بناء على
ان المبتغى بها وجه الله لا عوض عن الفقير وذكر شمس الائمة السرخسي ان معنى القصد حصل باختيار المحل
ومعنى القربة بحاجة المحل لحصول الثواب بمجرد الهبة من الفقير ولهذا لا يملك الرجوع قوله
وقال الشافعي رحمه الله لما كانت منافع العبد على ملكه من غير ان يصير مستحقة لله تعالى على
العبد لزم تعيين نية الفرض لئلا يلزم الجبر في صفة العبادة حتى لهذا يختلف ثوابا فكما لا بد لصيرورة
الفعل قربة من النية لذلك لا بد لصيرورة القربة فرضا او نفلا منها احترازا عن الجبر وتعين
المحل انما ينفي للتمييز لا لنفي الجبر واثبات القصد واما تادى فرض الحج بدون التعيين فانما ثبت
على خلاف القياس فعلى هذا لا يتادى فرض الصوم بنية التطوع او واجب اخر ومطلق النية ولو

بان يكون امساكه على قصد القربة للعبادة المفروضة شاء العبد او ابى ويحصل كذلك وصف العبادة ايضا عبادة صح

Copyright © King Saud University

في الصحيح المقيم والجواب انا نسلم وجوب التعيين لا انا لا نم انه لا يحصل التعيين باطلاق النية فان الاطلاق في المعين تعيين كما اذا كان في الدار زيد وحده وقلت يا انسان تعين هو للاحضار وطلب الاقبال قلت ههنا لم يشرع في الوقت الا الصوم الفرض ويوجب مطلق الصوم تعين هو للايجاب وطلب الحصول فان قيل سلمنا ذلك في حق اطلاق النية لكن ينبغي ان لا يحصل بالخطاء في الوصف بان ينوي النفل او واجبا اخر كما لا ينادي زيد باسم عمرو وقلنا لما نوى الاصل والوصف والوقت قابل للاصل دون الوصف وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل بل بالعكس اقتصر البطلان على الوصف وبقي اطلاق اصل الصوم فان قلت الوصف ههنا لازم ضرورة ان الصوم لا يوجد بدون وصف ولم يوجد ههنا سوى النفل فبطلانه يقتضي بطلان الاصل ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم بل الاصل والوصف وان تغايرا بحسب المفهوم فهما واحد بحسب الوجود فبطلان احدهما بطلان الاخر قلت اللازم احد الاوصاف لا على التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب انتفاء الاصل لجواز ان يوجد مع وصف اخر كالفرض ههنا ثم انها اوصاف راجعة الى اعتبار الشارع فله ان يحكم ببطلان الوصف بمعنى انتفاء وصف النفلية عن الصوم لا بمعنى انه ينفي الشيء الذي هو نفل ليكون ذلك نفيا للصوم فان قلت نية النفل اعراض عن الفرض لما بينهما من المنافاة فيصير بمنزلة ترك النية قلت الاعراض انما يثبت في ضمن نية النفل وقد لغت فيلغو ما في ضمنها وقد يجاب عن اصل السؤال بانا لا نم ان وصف العبادة يكون بقصد العبد بل هو الزام من الله تعالى فان الفرض اسم لما الزمنا الله تعالى اياه وثبت ذلك بطريق قطعي بخلاف اصل العبادة فانه اسم لما يحصل على سبيل الاخلاص لله تعالى وذلك بالنية بان يقصد بقلبه توجيه فعله الى الله تعالى وحده فاذا وجد الامساك المقرون بالنية كان عبادة ايضا فصفة الفرضية لا تكون بفعل العبد بل بوجود الالزام من الله تعالى فنيته النفل او واجبا اخر لا يسقط الفرضية الثابتة في نفس الامر لا نم لظنه ان اللازم ليس بلازم كالمولود الماني يصف بالاخوة وان ظن الناس انه ليس باخ بناء على ان اسه لم يلد مولودا اخر طنا فاسدا قوله فيفسد الكل لعدم التجزي لا يقال صح البعض فيصح الكل لعدم التجزي لا نا نقول الصحة وجود فيفتقر الى صحة جميع الاجزاء بخلاف الفساد وايضا ترجيح الفساد في باب العبادات احوط قوله والنية المعترضة يعني ان اقتران النية بجميع الاجزاء متعذر وبأول الاجزاء متعسر وحرج فلا بد من التقديم عليه بان يعزم في الليل انه يمسك لله تعالى من الفجر الى الغروب ولا يطرا عليه عزم على الترك فيعتبر استدامته كالنية في اول





الصلوة بجعل باقية الى اخرها واما النية المعترضة في خلال الصوم فلا تقبل التقديم على ما مضى من الامساكات لان الشيء انما يعتبر حكما اذا تصور حقيقة كالنية في خلال الصلوة لا يعتبر متقدمة وحاصل الجواب انا لا نجعل النية المتاخرة متقدمة بل نجعل النية المعدومة في الزمان المتقدم المقارنة لبعض اجزاء اليوم موجودة لها تقديرا ولا خفاء في انه لما صح الصوم بالنية المنفصلة عن جميع الاجزاء كان ان يصح بالنية المتصلة بالبعض اولى لكن جعل النية بالليل افضل لما فيه من الاحتياط والمسارعة الى الامتثال فان قيل المعدوم المسبوق بالوجود يمكن ان يقدر تحققه بان يجعل وجوده في حكم الباقي بل ربما يمنع طريان العدم على النية المتقدمة بالليل فان من عزم على فعل يجعل عازما عليه ما لم يرجع عنه او لم يعزم على تركه واما المعدوم بالعدم الاصلي فلا معنى لتقدير تحققه قلنا كما ان المتقضي يجعل كالباقي تقديرا فكذا الاتي لانه بصدد الكون وايضا تجعل الاقتران ببعض الاجزاء بمنزلة الاقتران بالكل لانه من حيث كونه صوما جملة الامساكات في اليوم شيء واحد فالمقترن بجزء منه مقترن بالكل حكما وايضا للاكثر حكم الكل في كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها فان قيل البعض الاول يفسد قبل ان يقترن النية وبعد الفساد لا يعود صحيحا قلنا لا بل يتوقف الامساكات المتقدمة لصلوحها للصوم فان رضا دفت نية في الاكثر صارت صوما والا فسدت فان قيل لو كان الاقتران بالبعض كافيا لصح الصوم بنية بعد نصف النهار قلنا يجب ان يكون ذلك البعض مما له حكم الكل من وجه ليكون الاقتران به كالاقتران بالكل قوله والطاعة قاصرة في اول النهار لعله مخالفة الهوى بناء على عدم اعتياد الاكل بل الاكل والشرب فيه خارج بحرج العادة لا مشقة فيه وابتداء الطاعة من الضحوة الكبرى قوله وفي التاخير ايضا ضرورة فان قيل ضرورة التقديم عامة في الجميع وضرورة التاخير مختصة بالبعض في بعض الاحيان وبناء الاحكام على الاعم الاغلب دون القليل النادر قلنا انما سوينا في اصل الحاجة لا في قدرها والخاص في موضعه كالعام في مواضعه وضرورة التاخير ليست من النادر الذي لا يبنى عليه الاحكام بل هي كثيرة في نفسها وان كانت قليلة بالاضافة الى ضرورة التقديم فان قيل ضرورة التاخير لا تختص بما قبل نصف النهار قلنا نعم الا ان فيما قبل نصف النهار يترك الكل الى خلف وهو الاكثر وفيما بعده يفوت الاصل والخلف جميعا فيفوت الصوم لان الاقل بمقابلة الاكثر في حكم العدم واعلم ان المراد بنصف النهار ههنا هو الضحوة الكبرى لانها نصف النهار الصومي اعني من طلوع الفجر الى غروب الشمس واما الزوال فهو نصف النهار باعتبار طلوع الشمس الى غروبها والمختار انه لو نوى قبل الزوال بعد الضحوة الكبرى لم يجز لعدم مقارنة النية لاكثر النهار الصومي قوله خلافا للشافعي المختار من مذهبه على ما هو المسطور



(في الحاشية:) ابا الاولى لكان النية المعدومة الى بعض اجزاء اليوم لا تقارن شيئا من اجزاء اليوم فتعتبر مقارنة

في الكتاب انه يجوز النفل بنية قبل الزوال بشرط الامساك والاهلية في اول النهار ايضا وانه يكون صائما من اول اليوم ينال الثواب صوم الجميع حتى اذا رآه الامام في الركوع **قوله** ومن هذا الجنس يعني لو نذر صوم رجب او صوم يوم الخميس مثلا فهذا الصوم يكون من القسم الثالث من جهة ان الوقت معيار لا سبب الا انه من جنس صوم رمضان في تعين الوقت لذلك الصوم حتى يتادى بمطلق النية وبنية النفل لكن لا يتادى بنية واجب آخر لان تعين وقت المنذور انما حصل بتعيين الناذر لا بتعيين الشارع فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل حتى ينصرف الى ما تعين له الوقت ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الآخر فلا ينصرف الى المنذور بل يقع عما نوى فان قلت قد عدوا النذر في امثلة القسم الثالث بان يكون مطلقا غير معين وجعلوا حكم القسم الثالث ان الوقت لما لم يكن متعينا للصوم افتقر الى نية من الليل وهذا مشعر بان المنذور المعين ليس من القسم الثالث ولا حقا في ان الوقت فيه ليس بسبب وانما السبب هو النذر فلا يكون من القسم الثاني ايضا بل قسما براسه فلا ينحصر الاقسام في الاربعة قلت ليس القسم الثالث الا ما يكون الوقت فيه معيارا لا سببا ولا شك ان المنذور المعين كذلك لكنه لما كان شبيها بالقسم الثاني في تعين الوقت وقد بينوا حكمه اقتصروا في امثلة القسم الثالث واحكامه على ما لا يكون له شبه بالقسم الثاني فقيدوا النذر بالمطلق لا يقال الوقت في المنذور المعين شرط وفي القسم الثالث معيار لا غير وذلك لان النهار داخل في مفهوم الصوم فلا يكون شرطا والنهار المعين خارج يتوقف عليه الاداء في المنذور المعين فيكون شرطا فيه دون المطلق لانا نقول بعدم شرطية الوقت ليس بمعتبر في القسم الثالث على ما مر من انه عبارة عما يكون الوقت معيارا لا سببا من غير تعرض لكونه شرطا وغير شرط **قوله** واما النفل جواب سؤال تقريره ان عدم تعين الوقت لو كان موجبا للتبييت لما صح النفل بنية من النهار فاجاب بان المشروع الاصلي في غير رمضان هو الصوم النفل كالفرض في رمضان فيكفي اقتران النية بالاكثر وتحقيقه ان الاشتراط كانت العبرة المقترنة بالنية تكون موقوفة لاجل ما هو مشروع الوقت وهو الفرض في رمضان والنذر في يوم النذر المعين والنفل في غير ذلك واما الواجبات الاخر فانما هي من المحتملات فاذا صادفت قبل نصف النهار نية ما هو من مشروعات الوقت ومتعينا انصرف اليه والا فلا ففي الفرض والنذر المعين والنفل نية من النهار بخلاف سائر الواجبات **قوله** واما القسم الرابع من الموقت فهو الحج فان وقته مشكل في الزيادة والمساواة وبيان ذلك من وجهين احدهما بالنسبة الى سنة الحج وذلك ان وقته يشبه الظرف من جهة لا يستغرق

ان اركان الحج



جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة ويشبه المعيار من جهة انه لا يصح في عام واحد الا حج واحد كالنهار للصوم وثانيهما بالنسبة الى سني العمر وذلك لان وقته العمر وهو فاضل على الواجب حتى لو اتى به في العام الثاني كان اداء لا قضاء لوقوعه في الوقت الا انه عند ابي يوسف رحمه الله يجب مضيقا لا يجوز تاخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فاشبه المعيار من جهة انه لا يسع واجبين من جنس واحد وعند محمد رحمه الله يجوز تاخيره عن العام الاول بشرط ان لا يفوته فان عاش ادى وكان اشهر الحج من كل عام صالحا للاداء كاجزاء الوقت في الصلوة وان مات تعين الاشهر من العام الاول كالنهار للصوم فيشبه الاشكال فان قلت كلامهما في هذه المسئلة اشكل من وقت الحج لانه لما تضيق الواجب في العام الاول تعين اشهر الحج عنه على قول ابي يوسف تعين ان وقته العام الاول لا جميع العمر فكيف يكون في العام الثاني اداء ولما ثبت التوسع وجاز التاخير على قول محمد تعين ان وقته جميع العمر فكيف ياثم بالموت في العام الثاني قلت حكم ابو يوسف بالتضييق للاحتياط لا لانقطاع التوسع بالكلية ولهذا جاز اداؤه في العام الثاني وحكم محمد بالتوسع لظاهر الحال في بقاء الانسان لا لانقطاع التضيق بالكلية فلهذا ياثم بالتاخير لو مات في العام الثاني فثبت ان وقته يشبه كلا الظرف والمعيار عندهما الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار هو المعيارية عند ابي يوسف والظرفية عند محمد **قوله** احترازا عن الفوت يعني ان التعين هاهنا بسبب تعارض خوف الفوت لا لانه امر اصلي فان التعين انما ظهر في حرمة التاخير وحصول الاثم لا في اسقاط شرعية النفل بخلاف تعين رمضان للفرض فانه امر اصلي ثبت بتعيين الشارع فيظهر اثره في الاثم وعدم جواز النفل جميعا **قوله** لكنه ليس بمعيار لما ذكرنا من ان افعال الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقته ولان افعال الحج غير مقدرة بالوقت يعني ان كل واحد من الوقوف والطواف والسعي لم يتقدر بان يكون من وقت كذا الى وقت كذا كما قدر الصوم بكونه من طلوع الفجر الى غروب الشمس واذا لم يتقدر بالوقت لم يكن الوقت معيارا فان قلت اي فرق بين الدليلين قلت الاول اشد لا لعدم اللازم على عدم الملزوم والثاني اشد لا لعدم الحد على عدم المحدود ولا يخفى ان مسئلة التطوع مبنية على ان الوقت ليس بمعيار من غير ان يكون شبيها بالمعيار بدخل في ذلك ما ذكر في مصون الشرط كما سيجي

**قوله فصل** في ان الكفار يخاطبون بالشرايع اولا وهو مبني على اختلاف اصول الحنفية بان الاهلية حسنا الخطاب الكافر اهل للاحكام لا يريد بها وجه الله لانه اهل لادائها فكان اهلا لما له وعليه ولما لم يكن اهلا لثواب الاخرة لم يكن اهلا لوجوب شيء من الشرايع التي هي طاعات الله

[illegible]

Copyright King Saud University

وكان الخطاب بها موضوعا عنه عندنا ولزمه الايمان بالله لما كان اهلا لادائه ووجوب حكمه
ولم يجعل مخاطبا بالشرائع شرط تقدم الايمان لانه رأس اسباب اهلية احكام نعيم الآخرة فلم يصلح ان
يجعل شرطا لمقتضى وقيل ان ثمرة الفصل بما ذكر خطأ فان الصلوة غير صحيحة من الكافر وهو منهي عنها
فكيف يكون مخاطبا بها بل الثمرة الصحيحة ان الكفار هل يخاطبون بالتوصل الى فروع الايمان وقد قال
ان ثمرته هو ان حصول الشرط الشرعي لصحة الشيء كالايمان لصحة العبادات والطهارة لصحة الصلوة هل
هو شرط في التكليف بوجوب ادائه اولا ثم صور المسئلة في جزئي من جزئياته وهو تكليف الكافر
بالفروع تسهيلا للمناظرة قوله في حق المؤاخذة في الآخرة متعلق بالعبادات خاصة ومعناه
انهم يؤاخذون بترك الاعتقاد لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء واما في حق وجوب الاداء في
الدنيا فمذهب العراقيين ان الخطاب يتناولهم وان الاداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعي وعند
عامة مشايخ ديار ما وراء النهر لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط واليه ذهب القاضي ابو زيد
وشمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام وهو المختار عند المتأخرين ولا خلاف في عدم جواز الاداء
حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما ظهر فائدة الخلاف في انهم هل
يعاقبون في الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا
في الميزان وهو الموافق لما ذكر في اصول الشافعية من ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم
عليها كما يعذبون بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب في حق المؤاخذة على ترك
الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب قوله لقوله تعالى ما سلككم
في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اورد الآية دليلا على انهم مخاطبون بالعبادات
في حق المؤاخذة في الآخرة على ما هو المتفق وتنبيها على ان محل الوفاق ليس هو المؤاخذة في الآخرة
على ترك الاعمال ايضا ولذا اجاب عنه الفريق الثاني بان المراد لم نك من المعتقدين فرضية الصلوة
فيكون العذاب على ترك الاعتقاد ورد بانه مجاز فلا يثبت الا بدليل فان قيل لا حجة في الآية
لجواز ان يكونوا كاذبين في اضافة العذاب الى ترك الصلوة والزكوة ولا يجب على الله تكذيبهم كما
في قوله تعالى والله ربنا ما كنا مشركين ما كنا نعمل من سوء ونحو ذلك او يكون الاخبار عن المرتدين الذين تركوا
الصلوة حال ردتهم قلنا الاجماع على ان المراد تصديقهم فيما قالوا وتحذير غيرهم ولو كان كذبا
لما كان في الآية فائدة وترك التكذيب انما يحسن اذا كان العقل مستقلا بالدلالة كما في الآيات المذكورة
وههنا ليس كذلك والمجرمون عام لا يختص بالمرتدين قوله واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية

ممنوع



نفس

ممنوع فان العمومات الواردة في فرضية الصلوة دليل عليها مع ان المعلق بالشرط هو الامر بالاعلام لا
الفرضية قوله ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب اجيب بانه لنيل الثواب على تقدير الاتيان به
ولاستحقاق العقاب على تقدير الترك فالكفار ان توصلوا الى المأمور به بتحصيل شرائطه فالثواب
والا فالعقاب وعدم الاهلية انما هو على تقدير عدم تحصيل الشرط اعني الايمان وايضا منقوض بالامر
بالايمان فانه ايضا لنيل الثواب فان قيل الايمان رأس الطاعات واساس العبادات فلا يثبت
شرطا وتبعا لوجوب الفروع الا يرى ان السيد اذا قال لعبده تزوج اربعا لا يثبت الحرية بدلالة
قلنا ليس كذلك بل يثبت وجوب الايمان بالاوامر المستقلة الواردة فيه لا انه يثبت في ضمن الامر
بالفروع قوله وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف جواب عن التمسك الثاني للفريق الاول
يعني ان سقوط الخطاب بالاداء عن الكفار ليس للتخفيف بل لتحقيق معنى العقوبة باخراجهم من اهلية
ثواب العبادة وانما الجواب عن تمسكهم الاول هو ان المؤاخذة لا تستلزم الخطاب في حق وجوب
الاداء في الدنيا اذ لا نسلم المؤاخذة على ترك العبادة بل هي عين النزاع وانما المؤاخذة على ترك اعتقاد الوجوب
على ما مر قوله وصحة ما مضى حالة بناء على الخطاب ضعيف اذ الصحة انما تبتني على ورود الخطاب
وتعلقه لا على بقاء تعلقه كيف والاداء عند الشافعي انما هو لسقوط تعلق الخطاب في حق المؤدي
قوله لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان الآية هو عند الشافعي محمول على من مات على الكفر بدليل
قوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر الآية وهو مسئلة حمل المطلق على المقيد
قوله عندنا ليس معناه انهم لا يخاطبون بالعقوبات والمعاملات عند الشافعي بل هو لتحقيق ان الخلاف
ليس مبنيا على الخلاف في كون العبادات من الايمان قوله والاستدلال الصحيح لا يقال انه خرج بقوله تعالى
ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف لانا نقول هذا في السيئات وترك الصوم من الحسنات وقد يقال ان
الصوم من الاعمال فيبطل بالردة قوله فصل النهي هو قول القائل لا تفعل استعلاء وطلب ترك
الفعل او طلب كف عن فعل استعلاء والخلاف في انه حقيقة في التحريم او الكراهة او فيهما اشتراكا
لفظيا او معنويا كما سبق في الامر ثم النهي المتعلق بافعال المكلفين دون اعتقاداتهم اما ان يكون
نهيا عن فعل حسي او شرعي وكل منهما اما ان يكون مطلقا او مع قرينة دالة على ان القبح لعينه او لغيره
فالمقصود بيان حكم المطلق وفسر الشرعي بما يتوقف تحققه على الشرع والحسي بخلافه واعترض
بان مثل الصلوة والزكوة والبيع وغير ذلك يتحقق من الجاهلية من غير توقف على شرع واجيب
بان المستغني عن الشرع هو نفس الفعل واما مع وصف كونه عبادة او عقدا مخصوصا يتوقف

Copyright King Saud University

على شرائط ويترتب عليه احكام فلا يتحقق بدون الشرع ورد بان الموقوف على الشرع حينئذ
هو وصف كونه عبادة ونحو ذلك من الحسيات ايضا وصف كون الزنا والشرب معصية لا يتحقق
الا بالشرع وفسره المصنف بما يكون له مع تحققه الحسي تحقق شرعي باركان وشرائط مخصوصة
اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يحكم الشارع بذلك الفعل ولا يحكم بتحققه كالصلوة بلا
طهارة والبيع الوارد على ما ليس بمحل وان وجد الفعل الحسي من الحركات والسكنات والايجاب
والقبول وقد يقال ان الفعل ان كان موضوعا في الشرع لحكم مطلوب فشرعي والا فحسي قوله
فمقتضى القبح لعينه اشار بلفظ الاقتضا الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فنهى الله عنه
لا ان النهي يوجب قبحه كما هو راي الاشعري والحاصل ان النهي عن الفعل الحسي يحمل عند
الاطلاق على القبح لعينه اي لذاته او لجزئه وبواسطة القرينة يحمل على القبح لغيره
فذلك الغير ان كان وصفا قائما بالمنهي عنه فهو بمنزلة القبح لعينه وان كان مجاورا منفصلا
عنه فلا والنهي عن الفعل الشرعي يحمل عندنا الاطلاق على القبح لغيره وبواسطة القرينة على القبح
لعينه وقال الشافعي بالعكس وثمرة ذلك انه هل يترتب عليه الاحكام ام لا فالحاصل ان الشارع وضع
بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك ولما نهى عن ذلك في بعض المواضع
هل بقي في تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد مناطا للثواب والبيع
الفاسد سببا للملك او رفع ذلك الوضع فيها فمن حكم بارتفاع الوضع جعل المنهي قبيحا لعينه
ومن لا فلا فالتنافي الوضع الشرعي والقبح الذاتي ثم الفعل الشرعي المنهي عنه ان دل دليل على ان قبحه
لعينه فباطل وان دل على انه لغيره فذلك الغير ان كان مجاورا فهو صحيح مكروه وان كان وصفا فهو
عند ابي حنيفة باطل عند الشافعي وان لم يدل الدليل على ان قبحه لعينه او لغيره فباطل عند الشافعي
حتى لا يترتب عليه الاحكام وعند ابي حنيفة يصح باصله لكن فاسد بوصفه لعدم الدليل على ان
القبح لوصفه قوله قلنا حقيقة النهي اصل هذا الدليل ما قال محمد في باب الرد على من زعم
ان الطلاق لغير السنة لا يقع ان النبي عليه السلام نهى عن صوم يوم النحر انما نهانا عما يتكون او عما لا يتكون
والنهي عما لا يتكون لغو لا يقال للاعمى لا تبصر وللادمي لا تطر وتحقيقه ان المنهي عنه يجب ان يكون
متصور الوجود بحيث لو اقدم عليه يوجد حتى يكون العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب
وبين ان يكف عن الفعل فيثاب بامتناعه بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود
شرعا كالتوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات وذكر الامام الغزالي في المستصفى ان مثل الصلوة

والصوم

١٤٩

والصوم والبيع في الاوامر مستعملة في المعاني الشرعية دون اللغوية للعرف الطارئ وما وجدنا
ذلك العرف في النواهي فبقي على اصل الوضع من المعاني اللغوية لقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح
اباؤكم وقوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك فانه في معنى النهي وحاصله ان امكان الفعل
باعتبار اللغة كاف في النهي ولا يلزم احتياجه الى امكان المعنى الشرعي وجوابه ظاهر وهو القطع
بان الحائض انما نهيت عما سماه الشرع صوما وصلوة لا عن نفس الامساك والدعا والمصنف
فصل الكلام بعض التفصيل وحاول الرد في البيع الذي معناه اللغوي قريب من معناه الشرعي وذكر
صاحب القواطع ان وجود الفعل المشروع بامرين بفعل العبد وباطلاق الشرع وبالنهي امتنع الاطلاق
فلم يبق مشروعا لكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فصح النهي بناء عليه مثلا العبد مامور بالصوم
وليس في وسعه الا الامساك مع النية في النهار واما صيرورته عبادة فالى الشارع ففي يوم النحر لما زال
اذن الشارع لم يبق صوما مشروعا مع بقاء تصور الفعل من العبد واعترض عليه بان النهي ورد عن
مطلق الصوم فيحمل على حقيقته والفعل المخصوص بدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما كالامساك
مع النية في الليل وجوابه ان لا حقيقة للصوم شرعا الا الامساك من الفجر الى المغرب مع النية وهذا
متصور من العبد وقد نهاه الشارع عنه حتى صار يوم النحر بمنزلة الليل فلا يكون عبادة يترتب عليها
الثواب وحاصل الاستدلال وجهان احدهما ان النهي لو لم يدل على الصحة لكان المنهي عنه غير الشرعي
اي المعتبر في الشرع لان الشرعي المعتبر هو الصحيح واللازم باطل لانا نعلم قطعا ان المنهي عنه في صوم يوم
النحر وصلوة الاوقات المكروهة انما هو الصوم والصلوة الشرعيات لا الامساك والدعاء وثانيهما
انه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا يمنع عنه لان المنع عن الممتنع عبث والجواب عن الاول ان الشرعي ليس
معناه المعتبر شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت
ام لا تقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب وصلوة الحائض باطلة وعن الثاني انه ممتنع
بعد النهي وانما المحال منع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل يمتنع تحصيله اذا كان حاصلا بغير هذا التحصيل
قوله ولان النهي جواب عن كلام الخصم لا استدلال على اقتضاء النهي الصحة وكذا قوله والقبح مقتضى
النهي لكنه لا يصلح لالزام الخصم لانه لا يقول بالقبح لذاته بل الفعل انما يحسن للامر ويقبح للنهي
وحاصل الكلام انه ان اريد بالصحة امكان المعنى الذي يسمى في الشرع بالصوم والصلوة والبيع ونحو ذلك
فلا نزاع فيه وانما النزاع في الصحة بمعنى استحقاق الثواب وسقوط القضا وموافقة امر الشارع
وترتب الاثار عليه كالملك ولا دلالة لشيء مما ذكر على ان النهي يقتضي ان يكون المنهي عنه صحيحا قوله

Copyright © King Saud University

فيثبت على الوجه الذي ادعيناه بمعنى ان النهي يقتضي القبح والمنهي يقتضي الامكان ولا بد من رعاية الامرين وذلك بان
يحمل القبح على القبح لغيره وهو لا ينافي الصحة فيكون محافظة على المقتضي وهو القبح وعلى المقتضى وهو النهي بان لا
يكون نسخا عن المستحيل بخلاف ما اذا حمل القبح على القبح لعينه وحكم ببطلان المنهي عنه فانه يلزم اسقاط النهي
وجعله لغوا اعتبارا قوله والبعض يقول اذ ذهب المتكلمون والجبائي وابو هاشم واحمد ومالك في
احدى الروايتين الى عدم صحة الصلوة في الدار المغصوبة وذهب القاضي ابو بكر الى انها لا تصح الا انه
يسقط الطلب عندها لا بها يعني لا يجب القضا والمختار انها تصح استدل المانعون بانه يجب عليه الاتيان
بالمامور به والمنهي عنه لا يجوز ان يكون مامورا به لتضاد الامر والنهي والجواب انه ان اريد انه يجب
الاتيان بما هو نفس مفهوم المامور به فهو محال اذ الماتي به لا يكون الا معينا وهو غير المامور به
ضرورة تغاير المطلق والمقيد وان اريد انه يجب الاتيان بما هو من جزئيات المامور به وافراده فلا نسلم ان
المنهي عنه بالعين من جزئيات المامور به قوله فهما متضادان قلنا التضاد انما هو في المامور بالذات
والمنهي عنه بالعرض ولا نم تضادهما وانما يلزم الامتناع لو اتحد هنا الامر والنهي وليس كذلك بل
يجب هذا الفعل بكونه صلوة ويحرم لكونه غصبا كالسيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب ولا تخطه
في هذا المكان فلو خاطه فيه يعد ممتثلا بالخياطة وعاصيا لكونه في ذلك المكان قوله فهذا الحسن القبيح
يكون قبيحا لعينه اي منتهيا اليه اذ لو كان قبيحا لغيره ينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل او وجود اجزاء
غير متناهية لامر موجود اتى به المكلف فان قيل لم لا يجوز ان يكون قبح ذلك الجزء لامر خارج عنه
قلنا لا نزد ذلك الخارج ان كان خارجا من الكل ايضا لا يكون هذا من قبيل القبيح لجزئه وان كان داخلا فيه
ينقل الكلام الى قبحه قوله فعلم من هذا قد سبق بيان ذلك في الحسن فان قيل لم لا يجوز ان يكون حسنا
لمعنى في نفسه وقبيحا لمعنى في نفسه بان يتركب من جزئين احدهما حسن لعينه والاخر قبيح لعينه قلنا
هو جائز الا ان مثله قبيح لمعنى في نفسه بحسب الشرع والعقل اذ الحسن شرعا وعقلا انما يكون
حسنا بجميع اجزائه لان الحسن بمنزلة الوجود والقبح بمنزلة العدم ووجود المركب يتوقف على وجود جميع
الاجزاء بخلاف العدم قوله بل واقع كالطهارة بالماء المغصوب فلو كانت الطهارة مامورا بها امرا
مطلقا اي من غير قرينة على انها مطلوبة للغير لما تادى بها المامور به قوله فاما الرابع هو ما يكون
منهيا عنه لذاته ومامورا به بالعرض فلا تتادى به المامور به مطلقا لانه يقتضي الحسن لذاته قوله
وعند اي عند الشافعي الباطل والفاسد عبارتان عما يقابل الصحيح بمعنى عدم سقوط القضا او عدم
موافقة الامر في العبادات وبمعنى خروجه عن السببية الثمرات المطلوبة منه في المعاملات

ولانزاع





ولانزاع في التسمية فانها محض اصطلاح ولا في ان المنهي عنه قد يكون منهيا لذاته ولجهة وقد يكون
منهيا عنه لامر خارج وانما النزاع في ان هذا القسم هل يكون صحيحا يترتب عليه اثاره ام لا قوله
لان صحة الاجزاء والشروط كافية فعلى هذا يجب ان يقيد الوصف اللازم بان لا يكون من الشروط
ثم لا خفاء في ان الوقت من شروط الصلوة والصوم وقد جعله في الصلوة مجاورا وفي الصوم وصفا
لازما لما سيجي قوله كالبيع بالشرط يعني شرطا لا يقتضيه العقد ولاحد المتعاقدين فيه نفع
او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق وقد نهى النبي عليه السلام عن بيع وشرط والنهي راجع
الى الشرط فبقي اصل العقد صحيحا مفيدا للملك لكن بصفة الفساد والحرمة فالشرط امر زايد على
البيع لازم له لكونه مشروطا في نفس العقد وهو المراد بالوصف في هذا المقام قوله والربوا
اي وكالبيع بالربوا وهو الفضل الخالي عن العوض فان حقيقة الربوا بيعا وضعه مال بمال من جنسه
وفي احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة فهو عطف على البيع بالشرط
لا على الشرط قوله والبيع بالخمر فانه فاسد لان الخمر جعلت ثمنا وهو غير مقصود بل وسيلة الى المقصود
او الانتفاع بالاعيان لا بالاثمان ولهذا يشترط وجود المبيع دون الثمن فبهذا الاعتبار صار
صار الثمن من جملة الشروط بمنزلة الات الصناع فيفسد البيع لكون احد البدلين غير متقوم
اذ المتقوم ما يجب ابقاؤه بعينه او بمثله او بقيمته والخمر يجب اجتنابها بالنص فعدم
تقومها لكنها تصلح للثمن لانها مال لان المال ما يميل اليه الطبع ويدخر لوقت الحاجة او ما
خلق لمصالح الادمي ويجري فيه الشح والضنة قوله وصوم الايام المنهية اعني العيدين
وايام التشريق فانه فاسد لا باطل لان الصوم بنفسه مشروع لكونه امساكا على قصد القربة
وقهرا للنفس بمخالفة هواها وتحريضا لها على مواساة الفقراء بالاطلاع على شدة حالهم
والنهي انما هو لهذه الاوقات باعتبار انها ايام اكل وشرب على ما ورد به الحديث والوقت
معيار للصوم مقدر به ويعرف به فكان بمنزلة لازم خارج او باعتبار ان الصوم في هذه
الايام اعراض عن ضيافة الله تعالى وهو وصف لازم للصوم خارج عنه اي عن ذاته
مفهومه وبهذا يندفع ما قيل لا نم ان ترك الاجابة مغاير للصوم بل عينه كترك السكون
فانه عين التحرك او بالعكس وفي الطريقة المعينية ان النهي ورد عن الصوم فصرفه الى غيره عند الحنفية
فلا يجوز الا بدليل وجوابه ما سبق من ان النهي عن الفعل الشرعي يقتضي عند الاطلاق قبحه لغيره
اذ لو قبح لذاته لما كان مشروعا وايضا فوايد الصوم ادل دليل على انه لا يكون منهيا عنه لذاته ثم قال

Copyright King Saud University

والتحقيق ان الصوم في هذه الايام ترك للمفطرات الثلث وللاجابة ثم من حيث الاضافة الى المفطرات
يكون عبادة مستحسنة ومن حيث الاضافة الى اجابة الدعوة يكون منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب
والصفة الاصلي للصوم هو الاول دون الثاني لاختصاصه بهذه الايام والصوم باعتبار الاضافة
الى الاضداد التي هي الاكل والشرب والجماع منزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة
التابع فترك الاجابة صار بمنزلة الوصف وترك المفطرات الثلثة بمنزلة الاصل ففي الصوم في هذه
الايام مشروعة باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا **قوله** للترجيح الذي به اي بالصوم
في الايام المنهية لان الصوم بنفسه طاعة واما المعصية هي الاعراض عن ضيافة الله وهي في فعل الصوم
لا في ذاته واتجاه على نفسه والحاصل ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر انما
هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح بذكر المنهي عنه بان يقول لله على صوم يوم النحر لم يصح نذره في
رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى وكذلك لو قالت لله علي ان اصوم ايام حيضي بخلاف ما لو قالت غدا
وكان الغد يوم نحر او حيض واما ضرب ابيه او شتم امه فلا جهة فيه لغير المعصية فلا يصح النذر به
اصلا وتحقيق ذلك ان النذر ايجاب بالقول وبالقول امكن التمييز بين المشروع والمنهي عنه والشروع
ايجاب بالفعل وفي الفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين وهذا كما جوزوا بيع السمن الذائب الذي ماتت
فيه الفارة لامكان ايراد البيع على السمن دون النجاسة ولا يجوز اكله لاستحالة التمييز بينهما **قوله**
واما الصلوة يشير الى الفرق بين الصوم في الايام المنهية والصلوة في الاوقات المنهية حيث يفسد
الصوم دون الصلوة ويلزم بالشروع الصلوة دون الصوم وذلك لان الوقت للصوم من قبيل الوصف
اللازم لكونه معيارا له وللصلوة من قبيل المجاور لكونه ظرفا لها وفي الطريقة المعينية ان
المركب قد يكون جزءه كالكل في الاسم كالماء وقد لا يكون كالحيوان فالصوم من القسم الاول لانه
مركب من امساكات متفقة الحقيقة كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم حنث بصوم ساعة
فيكون كل جزء منها منهيا عنه لكونه صوما فكان ما انعقد منه انعقد مشروعا محظورا والمضي انما
يلزم لابقاء ما انعقد فلا يلزم ههنا لما فيه من تقرير المعصية وهو حرام وواجب الترك قطعا
وان كان تقرير ما انعقد مشروعا واجبا لانه مجتهد فيه تعارضت فيه الاخبار بخلاف وجوب ترك
المعصية فانه قطعي فيترجح جانب الترك فلا يلزم القضاء بالافساد بخلاف الصلوة فان ابعاضها
من القيام والقعود والركوع والسجود لا تسمى صلوة ما لم يركع ولم يسجد بالسجدة فانعقد
ما ذلك كان عبادة محضة تجب صيانتها والمضي عليها فيكون المضي في حقها مضيا امتناعا عن ابطال


العمل وهو واجب وفي حق ما يستقبل يحصل الطاعة ويحصل المعصية فكان المضي طاعة ومعصية وفي
والامتناع عن المعصية اعني ابطال العبادة وترك المضي امتناعا عن معصية وطاعة وارتكابا لمعصية
ابطال عبادة فترجحت فيها جهة المضي فاذا افسدها فقد افسد عبادة وجب عليها المضي فيها فيلزم
القضاء **قوله** وهذا الفرق انما يظهر اثره في النفل اذ لا فرض في هذه الاوقات واما مثل القضاء
والمنذورات المطلقة فلا تتأتى في هذه الاوقات صلوة كانت او صياما لوجوبها بصفة الكمال **قوله**
الملاقيح جمع ملقوحة كما في الصحاح وذكر في الفائق انها جمع ملقوح يقال لقحت الناقة وولدها ملقوح
به الا انهم استعملوه بحذف الجار **قوله** وليس اي الثمن ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع لقائل ان
يقول لم لا يجوز ان يكون احد ركني الشيء وسيلة الى الآخر والآخر مقصودا اصليا بل الدليل على انه ليس بركن
هو ان البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع عدم المبيع لعدم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن
لانه مبادلة مال بمال على التراضي والتلفظ بصيغة البيع لا يصير شرعا بدون ذكر الثمن كالمبيع
الا انه اخص السؤال لان البيع لا يصح بدون وجوده فجعلوه ركنا بخلاف الثمن **قوله** واما البيوع الفاسدة
لا يخفى انه لا معنى لهذا الكلام في هذا المقام **قوله** وكذا اي مثل بيع المضامين والملاقيح النكاح بغير شهود
في البطلان لا في ان النهي فيه لذاته اذ لا نهي هنا لان قوله عليه السلم لا نكاح الا بالشهود نفي لتحقق
النكاح الشرعي بدون الشهود وانما يثبت بعض احكام النكاح فيه من سقوط الحد وثبوت النسب
ووجوب العدة والمهر لشبهة العقد وهي وجود صورته في محله لا لصحة النكاح ولما كان ههنا مظنة
ان يقال ان هذا النفي في معنى النهي كقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق وايضا قد ورد النهي عن النكاح
مع بطلانه كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم اشار الى جواب عام وهو ان النكاح انما شرع
للحل ضرورة بقاء التناسل وبالنهي ثبت الحرمة ونفي الحل اجماعا فينتفي مشروعيته ضرورة ان
الاسباب الشرعية انما تراد لاحكامها لا لذاتها بخلاف البيع فانه شرع للملك فانتفاء حل الاستمتاع
لا ينافيه واما النكاح حالة الاحرام والاعتكاف والحيض فانما لم يبطل لظهور اثره في الحال اعني بعد
زوال هذه العوارض لا يقال البيع مشروع لحل الاستمتاع والصوم للطاعة فيلزم بطلانهما بالنهي ضرورة
ان المنهي عنه حرام ومعصية لانا نقول البيع مشروع للملك وحل الاستمتاع مبني عليه ونفس المنهي عنه
لا يلزم ان يكون معصية الا اذا كان النهي عنه لذاته والصوم ليس كذلك على ما مر **قوله** فان قيل
ظاهر السؤال نقض على القاعدة المذكورة وهي ان النهي عن الفعل الحسي يقتضي قبحه لعينه مع الاجماع
على ان الفسخ لعينه لا يفيد حكما شرعيا وذلك لان كلا من الربا والغصب واستيلاء الكفار وسفر

Copyright © King Saud University

المعصية فعل حسي نهي عنه وقد ثبت بالزنا حرمة المصاهرة وبالغصب والاستيلاء الملك وبسفر المعصية رخصة الافطار وقصر الصلوة والمسح ثلثة ايام وعلى هذا الاسوية المنع المذكور لان مطلوب المناقض بطلان القاعدة فسعى ان يحمل السوال اسدا اشكال وهو ان النهي عنه في الصور المذكورة فعل حسي لا دلالة فيه على ان النهي عنه لعينه وكل ما هذا شانه فهو قبيح لعينه ولا شي من القبيح لعينه معيد لحكم شرعي فلو ثبت ان لا يكون الافعال المذكورة مفيدة للاحكام المذكورة وعلى هذا يكون المنع المذكور منعا للنتيجة من غير تعرض للمقدمتين مع انهما اجماعيتان ثم اسناد المنع بالطلاق والظهار ليس بمستقيم لانهما فعلان شرعيان بمنزلة البيع والنكاح اعتبر لهما في الشرع شرائط وخصوصيات لا حسيان بمنزلة الشرب والزنا ولئن اورد في هذا المقام كون كل من الشرب والزنا موجبا للحد وعلى تقدير استقامته ما ذكره الجواب عن الطلاق والظهار كلام على السند وكانه سكت عن جواب المنع لانه غير موجه بناء على ثبوت المقدمتين بالاجماع وتنبيه على فساد ما يتوهم من كون الطلاق في الحيض منهيا عنه لذاته وكون الكفارة من احكام الظهار والاثار المطلوبة به ثم اشتغل بحل الاشكال ودفع ما يتوهم نقضا للقاعدة **قوله** فان المعصية لا توجب النعمة بل الزيادة ذلك لا دلالة على ان هذه الافعال المنهية سعي ان لا توجب الاحكام المذكورة لكونها نعما اما الملك والرخصة فظاهر واما حرمة المصاهرة فلانها من ثبوت المحرمية والبعضية وقد اشار اليه قوله تعالى وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا وانعقد عليه الاجماع **قوله** ثم تعدى منه اي من الولد الحرمة الى اطرافه اي فروعه من الابناء والبنات واصوله من الاباء والامهات الا انه ترك في حق النساء ضرورة اقامة النسل كما سقطت حقيقة البعضية في حق ادم عليه السلم فلا اصرح بذكر امهات النساء فقط صاحبا للكشف الاطراف بالاب والام ومنع تفسيرها بالاب والاجداد والام والامهات لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها لا تتعدى الا الى الاب وكذا حرمة اباء الواطي وابنائه لا تتعدى الا الى الام حتى لا تحرم ام الزوجة اوجدتها على ابي الزوج اوجده فان قيل لم ان حرمة الولد تعدى الى فروعه لوجود البعضية فما وجه تعديها الى الاصول اجيب بان ماء الرجل يختلط في الرحم بماء المراة ويصيران شيئا واحدا ويثبت لهذا الماء بعضية من الواطي واصوله وبعضية من الموطوءة واصولها فاذا صار الماء انسانا تتعدى البعضية منه الى الواطي والموطوءة باعتبار ان جزءا من كل منهما قد صار جزءا من الاخر اذ الولد كما يضاف الى كل منهما فكان كلا منهما بعضا من الاخر بواسطة الولد فيثبت الحرمة الا انه ترك في حق الموطوءة خاصة

لضرورة



لضرورة التناسل وفي حق ما سوى الاجداد والجدات لانه امر حكمي ضعيف فلا يعتبر في حق الاباعد **قوله** لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز لقوله تعالى فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون وقوله عليه السلم ناكح اليد ملعون **قوله** والاسباب معناه ثم تعدى الحرمة الى الاطراف والى اسباب الحرمة الى الاسباب ثم لم يعتبر في السبب كالوطي مثلا كونه حلالا او حراما لانه خلف عن الولد وهو غير متصف بالحل والحرمة ومعنى قولهم حرام زاده انه ولد من وطي حرام لا ان الولد هو مخلوق من ماء امتزاجا امتزاجا غير مشروع لفعل غير مشروع في محل غير مشروع ولذا قال عليه السلام ولد الزنا شر الثلثة ولا قرينة على تخصيصه بمولود معين لانا نقول لا معنى لاتصاف امتزاج الماءين والحلال والولد بكونه حراما وباطلا وغير مشروع وقد سنا هذ ولد الزنا اصلح من ولد الرشدة في امر الدين والدنيا فلو كان دليلا على ان الحديث ليس على عمومه ولهذا يستحق ولد الزنا جميع الكرامات التي يستحقها ولد الرشدة من قبول عبادته وشهادته وصحة قضائه وامامته وغير ذلك **قوله** والملك بالغصب فان قيل لو كان ثبوت الملك في المغصوب بناء على ضرورة الضمان ملكا للمغصوب منه لما ثبت الملك قبله فلم ينفذ بيع الغاصب ولم يسلم له فالكسب المراد ان سبب الملك هو ملك الضمان او تقرر الضمان على الغاصب بل السبب هو الغصب لا من حيث كونه الملك مقصودا من الغصب بل من حيث كونه شرطا الحكم شرعي هو وجوب الضمان المتوقف على خروج المغصوب عن ملك المغصوب منه ليكون القضاء بالقيمة جبرا لما فات اذ لا جبر بدون الفوات وما ثبت شرطا لحكم شرعي يكون حسنا بحسنه وان قبح في نفسه ويعتبر متقدما عليه ضرورة تقدم الشرط على المشروط فرق والملك الاصل مقتضى ملك البدل المترتب عليه ولما كان زوال الملك ضروريا لم يتحقق في الزوائد المنفصلة التي لا تتبعه لها لولد وذلك لان الملك شرط للقضاء بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة وليس تبع ولا يثبت فيه الملك بخلاف الزوائد المتصلة فانه تبع محض بثبوت الاصل فان قيل هذا بدل لخلافه كما في التيمم لا بدل مقابله كما في البيع فوجب ان لا يعتبر عند القدرة على الاصل كما اذا عاد العين الابق قلنا نعم الا انا نحتاج الى ازالة ملك الاصل عند القضاء بثبوت ملك البدل احترازا عن اجتماع البدل والمبدل منه وعند حصول المقصود بالبدل لا عبرة بالقدرة على الاصل كما اذا تيمم وصلى ثم وجد الماء **قوله** لكن لا يدخل في ملك الغاصب يعني ان ملك المدبر يحتمل الزوال وان لم يحتمل الانتقال فحينئذ ان كان الوقف قد يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليه فان قيل فينبغي ان ينتفي بدله في جميع الصور اذ به تندفع الضرورة اعني امتناع اجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد ولا حاجة الى دخوله في ملك الغاصب قلنا هذا خلاف الاصل لان الاصل

مركون الملك

Copyright King Saud University

في الاموال المملوكة ولان العزم مارا العتم فلا يرتكب الا عند الضرورة كما في المدبر فلا يسقط حقه قوله اوهو اي
ضمان المدبر في مقابله ملك اليد يعني ان الضمان في الغصب في مقابلة العين لانه المقصود والمضمون الاصلي
الواجب الرد والمقوم الا انه عند العجز عن ذلك في المدبر لتعذر انتقال الملك في العين يجعل بدلا عن النقصان الذي
حل بيده لضمان العين يجعل بدلا عن العين عند احتمال الايجاد شرطه اعني تملك العين كما في القن ولا يجعل بدلا
عنه عند عدمه كالمدبر وام الولد قوله واما الاستيلا يعني لا نم انه لا دليل على كون الاستيلا منهيا عنه
لعينه فان الاجماع على ثبوت الملك بالاستيلا على المال المباح وعلى الصيد دليل على ان النهي عنه لغيره وهو
عصمة المحل اعني كون الشيء محرم التعرض محضا لحق الشرع اولحق العبد وعصمة اموالنا عنهم ثابتة في زعمهم لانهم
يعتقدون اباحتها وتملكها بالاستيلا وكانوا في حق الخطاب بثبوت عصمة اموالنا بمنزلة من لم يبلغه الخطاب
المومنين في زمن النبي عليه السلام فلا يكون استيلاؤهم عليها كاستيلائهم على الصيد ولما كان هنا مظنة ان يقال لم
ان العصمة غير ثابتة في زعمهم بل هم يعرفون ذلك وانما يجحدون عنادا اشار الى الجواب اخر وهو ان العصمة
انما يثبت ما دام المال محرزا باليد عليه حقيقة او بالدار وبعد استيلائهم واحرازهم اياه بدار
الحرب قد زال الاحراز الذي هو سبب العصمة فسقطت العصمة فلم يبق الاستيلا محظورا والاستيلا
فعل يمتد له حكم الابتدا في حالة البقا فصار بعد الاحراز بدار الحرب كانه استولى على مال غير
معصوم ابتدا فملكه كالمسلم للصيد قوله وسفر المعصية ليس منهيا عنه لذاته ولا لجزئه بل المجاور
على ما سبق قوله فصل اختلفوا في ان الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده وبالعكس وليس الخلاف
في المفهومين للقطع بان مفهوم الامر بالشيء مخالف لمفهوم النهي عن ضده ولا في اللفظين للقطع بان
صيغة الامر افعل وصيغة النهي لا تفعل وانما الخلاف في ان الشيء المعين اذا امر به فهل هو نهي عن الشيء
المضاد له فقيل انه ليس نفس النهي عن ضده ولا متضمنا له عقلا وقيل نفسه وقيل متضمنه ثم اقتصر قوم
على هذا وقال اخرون ان النهي عن الشيء نفس الامر بضده وقيل متضمنه ثم اختلف القائلون بان الامر بالشيء
نهي عن ضده فمنهم من عم القول في امر الوجوب والندب فجعلهما نهيا عن الضد تحريما وتنزيها ومنهم
من خص امر الوجوب فجعله نهيا عن الضد تحريما دون الندب ومنهم من خص الحكم بما اذا اتحد الضد
كالحركة والسكون ومنهم من قال انه عند التعدد يكون نهيا عن واحد غير معين الى غير ذلك من الاقاويل
على ما بين في الكتب المبسوطة والمختار عند المصنف ان ضد المامور به ان كان مفوتا للمقصود يكون حراما
والا كان مكروها وكذا عدم ضد المنهي عنه مثلا اذا تعين زمان وجوب المامور به فالضد المفوت له يكون
حراما في ذلك الزمان سوا اتحد او تعدد حتى لو امر بالخروج عن الدار فاي ضد يشتغل من القيام والقعود

والاضطجاع



والاضطجاع في الدار يكون حراما لفوات المامور به لكن التحقيق ان حرمة كل منها انما يكون من انه من افراد ضد
المامور به وهو السكون في الدار كالامر بالايمان يوجب حرمة النفاق واليهودية والنصرانية لكونها
من افراد الكفر وفي النهي عن الشيء لا يجب الا ضد واحد اذ ترك القيام مثلا يحصل بكل من القعود والاضطجاع
وحاصل هذا الكلام ان وجوب الشيء يدل على حرمة تركه وحرمة الشيء يدل على وجوب تركه وهذا مما
لا يتصور فيه نزاع قوله وهو في معنى النهي يعني ان قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن وان كان ظاهره اخبارا
عن عدم حل الكتمان الا انه في المعنى نهي عن الكتمان فيقتضي وجوب الاظهار لئلا يفوت عدم الكتمان
المقصود بالنهي وقوله تعالى والمطلقات يتربصن في معنى الامر اي ليتربصن اي يكففن ويحبسن انفسهن عن
عن نكاح اخر ووطي اخر فيقتضي حرمة التزوج لكونه مفوتا للتربص والنهي عن عزم عقدة النكاح يقتضي
وجوب الكف عن التزوج وهذا ايضا تفريع على ان النهي بالشيء يقتضي وجوب ضده المفوت له كالاول
الا ان فيه بحثا وهو ان المعتدة اذا تزوجت بزوج اخر ووطئها وفرق القاضي بينهما يجب عليها عدة اخرى
وتحتسب ما تري من الاقرا من العدتين وعند الشافعي يجب عليها استئناف العدة بعد انقضاء الاولى
لانها مامورة بالجلوس وذكر المدة تقدير للركن الذي هو الكف لتقدير الصوم الى الليل ولا يتصور
مصدور كفان من شخص واحد في مدة واحدة كما لا يتصور صومان في يوم واحد فاجاب بان المقصود بالامر
بالعدة ليس هو الكف بل الحرمات من النكاح والخروج لانها كانت ثابتة حال النكاح والطلاق
شرع لازالتها الا ان الشرع اخر ثبوت الحكم بعد انعقاد السبب الى انقضا المدة اذ لو كان المقصود
هو الكف لما كان الخروج او النكاح حراما في نفسه ولو حقق ينبغي ان لا اثم الا اثم ترك الكف
لا اثم الخروج والجماع ولما كان المقصود هو الحرمات والتروك بداخلت العدتان اذ لا امتناع
في اجتماع الحرمات فيجوز ان يثبت حرمة الخروج والتزوج موجلة الى انقضا مدة الاقرا ولهذا سمى
الله تعالى العدة اجلا والاجال اذا اجتمعت على واحد او لو احد انقضت بمدة واحدة كما في الديون
بخلاف الصوم فان الكف ركنه المقصود بالامر ولا يتصور ايضا في الشيء في زمان واحد بفعلين
متجانسين كجلوسين قوله فالمامور بالقيام تفريع على ان ضد المامور به اذا لم يفوته كان مكروها
لا حراما فان قعود المصلي لا يفوت القيام المامور به لجواز ان يقوم بعده لعدم تعين الزمان حتى لو
كان القيام مامورا به في زمان بعينه حرم القعود فيه وقوله لا يبطل معناه لا يفسد لان عدم البطلان
لا يدل على عدم الوجوب لان ترك الواجب يفسد الصلوة ولا يبطلها فقوله والمحرم تفريع على
ان ضد المنهي عنه اذا لم يفوته كان سنة وبالا واجبا فان المحرم منهي عن لبس المخيط مدة احرامه وعدم ضده

Copyright © King Saud University

أعني لبس الرداء والإزار ليس بمفوت للمقصود بالنهي أعني ترك لبس المخيط لجواز أن لا يلبس المخيط ولا
شيئاً من الرداء أيضاً فلا يكون لبس الرداء والإزار سنة لا واجباً لا يقال ضد لبس المخيط تركه أعم من أن يلبس
شيئاً آخر أو لا وعدم الترك مفوت للمقصود بالنهي ضرورة لأنا نقول هذا مبني على اعتبار أنهم من أن
ضد القيام هو القعود والاضطجاع ونحوهما لا ترك القيام فضد لبس المخيط هو لبس غير المخيط وهو
الموافق لاصطلاح المتكلمين من أن الضدين لا يكونان وجوديين **قوله** والسجود تفريع على أصلين مما سبق
وذلك أن السجود على الطاهر مأمور به فإذا سجد على النجس لا يكون مفوتاً للمأمور به لجواز أن يسجد بعد
ذلك على الطاهر فيجوز ولا يفسد الصلاة عند أبي يوسف رحمه الله وعندهما يفسد بناء على أنه مأمور
بدوام التطهر في جميع الأركان فاستعمال النجس في محل مفروض في وقتها يكون مفوتاً للمقصود بالأمر
وإنما قال في محل هو فرض إشارة إلى أنه لو وضع اليدين والركبتين على موضع نجس لا يفسد صلاته
خلافاً لزفر وذلك لأن وضع اليدين والركبتين ليس بفرض فيكون وضعهما على النجس بمنزلة ترك الوضع
وهو لا يفسد وتحقيق ذلك أنه إنما يصير مستعملاً للنجس إذا كان حاملاً للنجاسة تحقيقاً وهو ظاهر أو
تقديراً كما إذا كان في مكان وضع الوجه نجس فإن النجاسة تصير وصفاً للوجه باعتبار أن الصالة بالأرض
ولصوقه فرض لازم فيصير ما هو صفة للأرض صفة له بخلاف ما إذا لم يكن اللصوق لازماً فإنه لا يقوي
التوهم لا يخفى لطف الإبهام في قوله أنه المسهل لكل عسير **قوله الركن الثاني في السنة** وهي في
اللغة الطريقة والعادة وفي الاصطلاح في العبادات النافلة وفي الأدلة وهو المراد ههنا ما
صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم غير القرآن من قول ويسمى الحديث أو فعل أو تقرير والمقصود بالبحث
ههنا بيان اتصال السنة بالنبي عليه السلام لأنه يبحث عن كيفية الاتصال بأنه بطريق التواتر أو غيره وعن
حال الراوي وعن شرائطه وعن ضد الاتصال وهو الانقطاع وعن متعلقه الذي هو محل الخبر وعن
وصوله من الأعلى إلى الأدنى في المبلغ وهو السماع أو المسمى وهو التبليغ أو الوسط وهو الضبط
وعن قدح القادح فيه وهو الطعن وعما يخصه نوعاً خاصاً من السنة وهو الفعل وعن مبدأ السنة
وهو الوحي وعما يتعلق بها تعلق السوابق كشرائع من قبلنا أو تعلق اللواحق كأقوال الصحابة فأورد هذه
المباحث في أحد عشر فصلاً **قوله فصل** في الاتصال فإن قلت كيف جعل مورد القسمة الخبر
وفي السنة الأمر والنهي بل الفعل أيضاً فقد يعلق بالطرق المذكورة قلت لأن المصنف حققه
بالمتواتر وغيره هو الخبر ومعنى اتصاف الأمر والنهي به أن الإخبار بكونه كلام النبي عليه السلام متواتر
ومعنى المتواتر على مقتضى كلامه ما يكون رواته في كل عهد قوماً لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهم

على الكذب

على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين أماكنهم فقوله في كل عهد احتراز عن المشهور وقوله لا يحصى
عددهم معناه لا يدخل تحت الضبط وفيه احتراز عن خبر قوم محصور وإشارة إلى أنه لا يشترط
في التواتر عدد معين على ما ذهب إليه بعضهم من اشتراط خمسة أو اثني عشر أو عشرين أو أربعين أو خمسين
أو لا من غير ذلك وقوله ولا يمكن تواطؤهم أي توافقهم على الكذب عند المحققين تفسير لذلك
يعني أن المعتبر في كثرة المخبرين بلوغهم حداً يمتنع عند العقل تواطؤهم على الكذب حتى لو أخبر جمع غير
محصور مما يجوز توافقهم على الكذب فيه لغرض من الأغراض لا يكون متواتراً وإنما ذكر العدالة وتباين
الأماكن لما لا بد لعدم تواطئهم على الكذب وليس بشرط في التواتر حتى لو أخبر جمع غير محصور
من كفار بلدة بموت ملكهم حصل لنا اليقين وأما مثل خبر اليهود بقتل عيسى وتأبيد دين موسى عليه السلام
فلا تواتر وحصول شرائطه في كل عهد لأن المتواتر لا بد أن يكون مستنداً إلى الحس سمعاً أو غيره حتى
لو اتفق أهل إقليم على مسألة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان **قوله** والأول
أي المتواتر يوجب علم اليقين لأن اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء مخترع لا ثبوت له في نفس الأمر
مع تباين آرائهم وأخلاقهم وأوطانهم مستحيل عقلاً بمعنى أن العقل يحكم حكماً قطعياً بأنهم لم
يتواطؤوا على الكذب وأن ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الأمر غير محتمل للنقيض لا بمعنى سلب
الإمكان العقلي عن تواطئهم على الكذب والأحسن أن يقال إنا نجد من أنفسنا العلم الضروري بالبلاد
النائية كمكة وبغداد والأمم الخالية كالأنبياء والأولياء بحيث لا يحتمل النقيض أصلاً وما ذاك
إلا بالإخبار ثم حصول العلم من التواتر ضروري لا يفتقر إلى تركيب الحجة حتى أنه يحصل لمن لا يعلم ذلك
كالصبيان فإن جواز تركب المقدمات لا ينافي ذلك كما في بعض الضروريات فإن قيل جواز الكذب
كل واحد يوجب جواز كذب الآخرين لعدم المنافاة مع أن المجموع ليس إلا نفس الآحاد فجواز كذب كل واحد يوجب
جواز كذب المجموع وأيضاً يلزم القطع بالنقيضين عند تواترهما وأيضاً إذا عرضنا على أنفسنا وجود
إسكندر وكون الواحد نصف الاثنين نجد الثاني أقوى بالضرورة فلو كانا ضروريين لما كان كذلك وأيضاً الضروري
يستلزم الوفاق وههنا منتف في التواتر لمخالفة السمنية والبراهمة أجيب إجمالاً بأنه تشكيك في
الضروري فلا يستحق الجواب لشبه السوفسطائية وتفصيلاً بأن حكم الجملة قد يخالف حكم الآحاد
كالعسكر الذي يفتح البلاد وتواتر النقيضين محال عادة ولا امتناع في اختلاف أنواع الضروري
بحسب السرعة والوضوح بواسطة الألف والعادة وكثرة الممارسة والإخطار بالبال
ونحو ذلك مع الاشتراك في عدم احتمال النقيض والضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المكابرة

Copyright © King Saud University

النفس

والصادق كما للسوفسطائية **قوله** والثاني أي المشهور يفيد علم طمأنينة الطمأنينة زيادة توطين وتسكين
يحصل على ما أدركته فإن كان المدرك يقينيا فاطمئنانها زيادة اليقين وكماله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعد
ما شاهدها وإليه الإشارة بقوله تعالى حكاية ولكن ليطمئن قلبي وإن كان ظنيا فاطمئنانها رجحان
جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد هنا وحاصله سكون النفس عن الاضطراب
بشبهة إلا عند ملاحظة كونه آحاد الأصل فالمتواتر لا شبهة في اتصاله صورة ولا معنى وخبر الواحد
في اتصاله شبهة صورة وهو ظاهر ومعنى حيث لم تتلقه الأمة بالقبول والمشهور في اتصاله
شبهة صورة لكونه آحاد الأصل لا معنى لأن الأمة قد تلقته بالقبول فأفاد حكما دون اليقين
وفوق أصل الظن فإن قيل هو في الأصل خبر واحد ولم ينضم إليه في الاتصال بالنبي عليه
السلام ما يزيد على الظن فيجب أن يكون بمنزلة خبر الواحد قلنا أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم
منزهون عن وصمة الكذب في الغالب الراجح من حالهم الصدق فيحصل الظن بمجرد أصل النقل عن النبي
عليه السلام ثم يحصل زيادة ورجحان بدخوله في حد التواتر وبتلقيه الأمة بالقبول فيصير علم
طمأنينة وليس المراد بتنزههم عن وصمة الكذب أن يعلم صدقهم قطعا بحيث لا يحتمل الكذب وإلا كان
المشهور موجبا علم اليقين لأن القرن الثاني والثالث وإن لم ينزهها عن الكذب إلا أنه دخل في لمع
حد التواتر وأما بعد القرون الثلاثة فأكثر أخبار الآحاد نقلت بطريق التواتر لتوفر الدواعي
على نقل الأحاديث وتدوينها في الكتب وفي كلامه إشارة إلى أن خبر الواحد إذا لم يكن راويه الأول
منزها عن وصمة الكذب لا يفيد علم الطمأنينة وإن دخل بعد ذلك في حد التواتر كما يشتهر من
الأخبار الكاذبة في البلاد **قوله** والثالث وهو خبر الواحد يوجب العمل دون علم
اليقين وقيل لا يوجب شيئا منهما وقيل يوجبهما جميعا ووجه ذلك أن الجمهور ذهبوا
إلى أنه يوجب العمل دون العلم وقد يكون ظاهر قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم أن يعمل
إلا الظن على استلزام العمل العلم وذهب طائفة إلى أنه لا يوجب العمل أيضا احتجاجا بنفي اللازم
وهو العلم على نفي الملزوم وطائفة إلى أنه يوجب العلم أيضا احتجاجا بوجود الملزوم على وجود اللازم
والمصنف منع اللزوم من غير تعرض لدفع الدليل وظاهره غير موجه إلا أنه اعتمد على ظهوره
وهو أن اتباع الظن قد ثبت بالأدلة ولا عموم للآية في الأشخاص والأزمان على أن العلم قد يستعمل
في الإدراك جازما كان أو غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم واستدل على كون خبر الواحد
موجبا للعمل بالكتاب والسنة أما الكتاب فقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الآية وذلك أن لعل

ه ١٠



هنا للطلب والإيجاب لامتناع الترجي على الله تعالى والطائفة بعض من الفرقة واحدا واثنان
إذ الفرقة هي الثلاثة فصاعدا وبالجملة لا يلزم أن يبلغ حد التواتر فدل على أن قول الآحاد يوجب الحذر
وقد يجاب بأن المراد الفتوى في الفروع بقرينة التفقه ويلزم تخصيص القوم بغير المجتهدين بقرينة أن يجاب
أن المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد لأنه ظني وللمجتهد فيه مساغ ومجال على أن كون لعل للإ
والطلب محل نظر ثم **قوله** كل فرقة وإن كان عاما إلا أنه خص بالإجماع على عدم خروج واحد من
كل بلدة وأما السنة فلأنه عليه السلام قبل خبر بريرة في الهدايا وخبر سلمان في الهدية والصدقة
حين أتى بطبق رطب فقال هذا صدقة فلم يأكل منه وأمر أصحابه بالأكل ثم أتى بطبق رطب
وقال هدية فأكل وأمر أصحابه بالأكل ولأنه عليه السلام كان يرسل الأفراد من أصحابه إلى الآفاق
لتبليغ الأحكام وإيجاب قبولها على الأنام وهذا أولى من الأول لجواز أن يحصل للنبي عليه السلام
علم بصدقهما على أنه إنما يدل على القبول دون وجوبه فإن قيل هذه أخبار آحاد فكيف تثبت علم
بها كون خبر الواحد حجة وهو مصادرة على المطلوب قلنا تفاصيل ذلك وإن كانت آحادا إلا أن
جملتها بلغت حد التواتر كشجاعة علي وجود حاتم وإن لم يلزم التواتر فلا أقل من الشهرة
وربما يستدل بالإجماع وهو أنه نقل من الصحابة وغيرهم الاستدلال بخبر الواحد
وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى ولم يرد ذلك وشاع من غير نكير وذلك
يوجب العلم عادة بإجماعهم كالقول الصريح وقد يستدل بشيوع الأخبار على العمل في تلك الوقائع
كان بنفس خبر الواحد وما نقل من إنكارهم بعض أخبار الآحاد إنما كان عند قصور في إفادة
الظن ووقوع ريبة في الصدق **قوله** والأخبار في أحكام الآخرة دليلا مستقلا
على كون خبر الواحد موجبا للعلم تقريره الأول أن خبر الواحد في أحكام الآخرة من عذاب القبر
وتفاصيل الحشر والصراط والحساب والعقاب وغير ذلك مقبول بالإجماع مع أنه لا يفيد
إلا الاعتقاد إذ لا يتعلق به عمل من الفروع وتقرير الثاني أن خبر الواحد يحتمل الصدق والكذب
وبالعدالة يترجح جانب الصدق بحيث لا ينتفي احتمال الكذب وهو معنى العلم وجوابه أنا لا نسلم ترجح
جانب الصدق إلى حيث لا يحتمل الكذب أصلا لأن العقل يشهد بأن خبر الواحد العدل لا يوجب اليقين
وأن احتمال الكذب قائم وإن كان مرجوحا وإلا لزم القطع بالنقيضين عند إخبار العدلين بهما
وجواب الأول وجهان أحدهما أن الأحاديث في باب الآخرة منها ما اشتهر فيوجب علم
الطمأنينة ومنها ما هو خبر الواحد فيفيد الظن وذلك في التفاصيل والفروع ومنها ما تواتر واعتقد

Copyright © King Saud University

بالمكاتبة وهو المحمل والاصول فيفيد القطع وثانيهما ان المقصود من احكام الاخرة عقد القلب وهو عمل
فيكفيه خبر الواحد واعترض عليه بانه يلزم عقد القلب في غير احكام الاخرة وهو معنى العلم
وقد مر فساده والجواب ان الاحاديث في احكام الاخرة انما وردت لعقد القلب والجزم بالحكم
وفي غيرها للعمل دون الاعتقاد فوجب الاتيان بما كلفنا به في كل منهما **قوله** فصل حاصله ان
الراوي اما معروف بالرواية او مجهول اما المعروف فان كان معروفا بالفقه نقل سواء وافق القياس
او لا والا فاما ان يوافق قياسا ما فيقبل او لا فيرد واما المجهول فاما ان يظهر حديثه في القرن الثاني
او لا فان لم يظهر يجوز العمل به في القرن الثالث لا بعده وان ظهر فاما ان يشهد السلف له بصحة
الحديث فيقبل او يردوه فلا يقبل او سكتوا عنه فيقبل او يقبل البعض ويرد البعض مع نقل الثقات عنه
ان وافق قياسا يقبل والا فلا **قوله** وحديثه يقبل اي يعمل بحديث الراوي المعروف بالرواية
والفقه سواء وافق القياس حتى يكون ثبوت الحكم به لا بالقياس او خالفه حتى يترك به لا بموجب
القياس وذهب اصحاب الشافعي الى ان العلة ان ثبتت بنص راجح على الخبر في الدلالة فان كان وجودها
في الفرع قطعيا فالقياس مقدم وان كان ظنيا فالتوقف وان ثبت لا بنص راجح فالخبر مقدم و
الى الحسن البصري انه لا خلاف في تقدم القياس ان ثبت العلة بنص قطعي وفي تقدم الخبر ان ثبت
بنص ظني او استنبطت من اصل ظني فانما الخلاف فيما اذا استنبطت من اصل قطعي واستدل
المصنف على تقديم الخبر بوجهين الاول ان الخبر يقين باصله لانه من حيث انه قول الرسول صلى الله
عليه وسلم لا يحتمل الخطأ وانما الشبهة في طريق النقل حيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب
والقياس محتمل باصله اي علته التي يبنى عليها الحكم فانها لا يتحقق بها الا بنص او اجماع وهو امر
عارض ولا شك ان يقين الاصل راجح على محتمله الثاني انه على تقدير ثبوت العلية قطعا يحتمل ان يكون
خصوصية الاصل شرطا لثبوت الحكم او خصوصية الفرع مانعا عنه فيكون تطرق الاحتمال
الى القياس اكثر فوجب عن الخبر الذي لا يتطرق الاحتمال الا في طريق نقله وهو عارض ثم ترك
الصحابة القياس بالخبر سواء المعنى ان كان احادا وغير متواتر فيكون اجماعا **قوله**
لكنه اي خبر الراوي المعروف بالرواية دون الفقه ان خالف جميع الاقيسة التي لا يكون ثبوت
اصولها بخبر راو غير معروف بالفقه لا يعمل عنده وفيه بحث اما اولا فلان الشبهة في
القياس في امور ثلثة حكم الاصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود
ذلك الوصف في الفروع ونفي المعارض في الاصل ونفيه في الفروع واما ثانيا فلان الظاهر من حال



عدول الصحابة نقل الحديث بلفظه ولهذا نجد في كثير من الاحاديث شك الراوي وانما استعمال
النقل بالمعنى عند قلة الفقه لحفظ الحديث بالرواية والتدوين واما ثانيا فلانه نقل عن كبار الصحابة
انهم ردوا القياس بخبر الواحد الغير المعروف بالفقه وقد نقل صاحب الكشف ما يشير الى ان هذا
الفرق مستحدث وان خبر الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل وما روي من استبعاد ابن
عباس حديث ابي هريرة في الوضوء مما مسته النار ليس رده للقياس بل استبعادا للخبر لظهور خلافه
وقد تمسك بان الكتاب ذكر وجوب العمل بالقياس وهو قوله فاعتبروا وخبر الواحد لا يصلح ناسخا
للكتاب واجاب بانه لا عموم في الاية حتى يثبت به قياس يعارضه خبر الواحد ولو سلم فقد
خص منه القياس الذي يعارضه دليل اقوى منه فلم يبق قطعيا وقد سبق ان العام الذي خص
منه البعض يجوز ان يخص بالخبر والقياس **قوله** وكذلك مثل حديث المصراة من صريته جمعته
والمراد الشاة التي جمع اللبن في ضرعها بالشد وترك الحلب مدة ليظنها المشتري كثيرة اللبن
وقول المصنف ليظنها المشتري سمينا فيه نظر وكذلك المحفلة روى ابو هريرة رضي الله عنه
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد
ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر ويروى باحد النظرين ويروى من
اشترى شاة محفلة فهو بخير النظرين ثلثة ايام الحديث ووجه كون هذا الحديث مخالفا
للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله فمن اعتدى عليكم فاعتدوا
عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهي قوله عليه السلام من اعتق شقصا
له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل
او القيمة عند فوات العين فان قيل فلم لا يكون رد هذا الحديث بناء على مخالفة الكتاب والسنة
والاجماع ولا نزاع في ذلك اجيب بان هذه الصورة ليست من ضمان العدوان لانه بعد
فسخ العقد ظهر انه تصرف في ملك الغير بلا رضاه لان البايع انما رضي بحلب الشاة على تقدير ان يكون
ملكا للمشتري فيثبت فيها الضمان بالمثل او القيمة قياسا على صورة العدوان الصريح وهذا الذي
ذكره المصنف وظاهر كلام فخر الاسلام ان هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة ومعارض للاجماع في
ضمان العدوان بالمثل او القيمة واوله بعضهم بان المراد انه ناسخ للكتاب والسنة والاجماع
على كون القياس حجة والقول بعدم القياس انما حدث بعد القرن الثالث وسيصرح المصنف
في فصل الانقطاع بان هذا الحديث معارض لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم

الضبط

قوله وأما المجهول ذهب بعضهم إلى أن هذا كناية عن كونه مجهول العدالة والضبط إذ المعلوم العدالة و
لا بأس بكونه منفردًا بحديث أو حديثين فإن قيل عدالة جميع الصحابة ثابتة بالآيات والأحاديث
الواردة في فضائلهم قلنا ذكر بعضهم أن الصحابي اسم لمن اشتهر بطول صحبة النبي صلى الله عليه وسلم
على طريق التبع له والأخذ عنه وبعضهم أنه اسم لمؤمن رأى النبي صلى الله عليه وسلم سواء طالت صحبته
أم لا إلا أن الجزم بالعدالة مختص فيمن اشتهر بذلك والباقون كسائر الناس فيهم عدول وغير عدول
قوله في بروع بفتح الباء وأصحاب الحديث يكسرونها قوله لما خالف القياس عندنا وذلك أن المهر لا
يجب إلا بالفرض بالتراضي أو بقضاء القاضي أو باستيفاء المعقود عليه فإذا عاد المعقود عليه إليها
سالمًا لم يستوجب بمقابلته عوضًا كما لو طلقها قبل الدخول بها وكهلاك المبيع قبل القبض قوله
كحديث فاطمة بنت قيس لقائل أن يقول هو مما قبله ابن عباس رضي الله عنه وقال به الحسن وعطاء
والشعبي وأحمد فلعلهم يقولون مما رده الكل اللهم إلا أن يجعل اللام للاستغراق الكلي لكونه مخالفًا لظاهر الكتاب
والسنة قوله قال عليه السلام خير القرون الحديث فإن قيل وقد قال عليه السلام مثل أمتي مثل المطر
لا يدرى أوله خير أم آخره فلعله تنوقف قلنا الخيرية تختلف بالإضافات والاعتبارات
فالقرون السابقة خير بسبب شرف قربها لعهد النبي صلى الله عليه وسلم وكثرة سبب العدالة
والصدق وتجنب المعاصي وحيث دل على ما أشار إليه قوله عليه السلام ثم يفشو الكذب وأما باعتبار
كثرة الثواب ونيل الدرجات في الآخرة فلا يدرى أن الأول خير لكثرة طاعته وقلة معصيته أم
الآخر لإيمانه بالغيب طوعًا ورغبة مع انقضاء من شاهد آثار الوحي وظهور المعجزات وبالتزامه
طريق السنة مع فساد الزمان قوله فصل في شرائط الراوي لم يذكر بدل الضبط والعدالة
لأن الصبي الكامل التمييز ربما يكون ضابطًا لكن لا يجتنب الكذب لعلمه بأن لا إثم عليه ولأن الكافر ربما
يكون مستقيمًا على معتقده ولهذا يسأل القاضي عن عدالة الكافر إذا شهد على كافر عند طعن الخصم
نعم لو فسر العدالة بمحافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروة من غير بدعة وجعل علامتها
اجتناب الكبائر وترك الإصرار على الصغائر وترك بعض الصغائر والمباحات مما يدل على خسة
النفس ودناءة الهمة كسرقة لقمة والتطفيف في الوزن بحبة والاجتماع مع الأراذل والاشتغال
بالحرف الدنية فلا خفاء في شمولها الإسلام لأن الكفر أعظم الكبائر فيخرج بقيد العدالة الكافر كما
يخرج الفاسق والمبتدع قوله وأما الضبط لا يخفى أن الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية
لأنهم كانوا ينقلون أخبار الأعراب الذين لا يتصور منهم الإتقان بذلك وشاع وذاع من غير نكير الآن



هذا يفيد الرجحان على ما صرح به في سائر كتب الأصول وإليه أشار فخر الإسلام بقوله وهو مقدم هاهنا
في الترجيح قوله فصل في الانقطاع وهو ضربان ظاهر كالإرسال وباطن وذلك لأن الأمر يرجع إلى
نفس الخبر بكونه معارضًا للكتاب والخبر المتواتر أو المشهور أو بكونه شاذًا فيما تعم به البلوى وإما الأمر
يرجع إلى نفس الناقل لنقصان في العقل كخبر المعتوه والصبي أو في الضبط كخبر المغفل أو في العدالة
كخبر الفاسق والمستور أو في الإسلام كخبر المبتدع وأما الأمر عند ذلك كإعراض الصحابة عنه
وفي اصطلاح المحدثين إن ذكر الراوي الذي ليس بصحابي جميع الوسائط فالخبر مسند وإن ترك واسطة
واحدة بين الراويين فمنقطع وإن ترك واسطة فوق الواحد فمعضل بفتح الضاد وإن لم يذكر الواسطة
أصلا فمرسل قوله ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي إلا بأحد أمور خمسة
أن يسنده غيره أو أن يرسله آخر وعلم أن شيوخهما مختلفة أو أن يعضده قول صحابي أو أن يعضده
قول أكثر أهل العلم أو أن يعلم من حاله أنه لا يرسل إلا برواية عن عدل فإن قيل إسقاط إسناد
غيره باطل لأن العمل حينئذ بالمسند والأربعة الباقية ليس شيء منها بدليل وانضمام
غير المقبول إلى غير المقبول لا يصير مقبولا قلنا المسند قد لا تثبت عدالة رواته فيقبل
المرسل ويعمل به وبانضمام أمر إلى أمر قد يحصل الظن ويقوى فيحصل العمل وعندنا يقبل بل يقدم
على المسند استدل الشافعي بأن قبول الرواية موقوف على العلم بكون الراوي متصفًا بالعقل والعدالة
وغير ذلك من الصفات المعتبرة في الرواة ومع عدم ذكر الراوي لا يعلم ذلك فلا يقبل واستدل
القائلون بالقبول بثلاثة أوجه ثالثها يدل على أنه فوق المسند الأول إرسال الصحابة وقبوله مع
وجود الواسطة في البعض الثاني أن كلامنا في إرسال العدل الذي لو أسند لا يظن أنه كذب على
من روى عنه وإذا لم يظن به الكذب على من يجوز أن يكذب فعدم ظن الكذب به على النبي صلى الله عليه
وسلم وهو معصوم أولى وقد عرفت أن ليس النزاع في مرسل الصحابي وفي مرسل من علم من حاله
أنه لا يرسل إلا برواية عن عدل الثالث أن العادة جارية بأن الأمر إذا وضح للناقل جزم
بنقله من غير إسناد وإذا لم يتضح وكل محاسبته إلى الغير ليحمل الناقل ذلك الغير الذي
حمله هو إلى الناقل فالمرسل يدل على أنه واضح للناقل بخلاف المسند وقد شاع جري العادة بذلك
بل ربما يرسل لعدم إحاطته الرواة وشهرته الاتصال ويسنده إلى العدول ليخفف الحال وإحالته على غيره
في ذلك المقال قوله ولا بأس جواب عن استدلال الشافعي يعني أن جهل السامع بصفات الراوي لا
لأن التقدير أن الناقل عدل ضابط فلا يتهم بالغفلة عن حال الرواة ولا يجزم بنقل الحديث ما لم يسمعه

من عدل وقد يدفع بان امر العداله على الظن والاجتهاد فربما يظن غير العدل عدلا **قوله** الا ترى انه
اذا قال اخبرني ثقة يقبل كانه يشير الى ان الشافعي كثيرا ما يقول اخبرني الثقة وحدثني من لا اتهمه الا ان
مراده بالثقة ابرهيم بن اسمعيل ومن لا اتهم يحيى بن حسان وذلك مشهور معلوم **قوله** لحديث فاطمه
بنت قيس فيه بحث لان الكلام في خبر العدل وهذا مستنكر متهم راويه بالكذب والغفلة والنسيان
لا لكونه في مقابلة عموم الكتاب والا لما كان لقوله حفظت ام نسيت صدقت ام كذبت معنى وايضا
لا خفاء ان القراآت الشاذة غير متواترة ولا مفيدة للقطع فكيف يرد الحديث لمعارضتها وكيف
يقبل من الراوي ان هذا كلام الله تعالى ولا يقبل ان ذلك كلام الرسول وهو برئ منه ومستمع
**قوله** وحديث القضا بشاهد ويمين هو ما روى عن ابن عباس رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى
بشاهد ويمين الطالب وهو معارض لقوله واستشهدوا الاية وذلك من وجوه الاول ان الامر بالاستشهاد
مجمل في حق ما هو شهادة فيفسره برجلين او رجل وامراتين وتفسير المجمل يكون بيانا لجميع ما يتناوله اللفظ
الثاني ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا نص على ان ادنى ما ينتفي به
الريبة هو هذان النوعان وليس بعد الادنى شيء الثالث ما ذكره المصنف وانما اقتصر عليه لانه ربما
يمنع الاجمال والحصر فيما ذكر بل للشارع ان يترك بعض الامور الى الاجتهاد والى الحديث ولان قوله تعالى
ذلكم اشارة الى ان تكتبوه وادنى معناه اقرب من انتفا الريب على ما هو المذكور في التفسير
**قوله** وذكر في المبسوط ليس المراد ان ذلك الامر اسند عنه معاوية في الدين بناء على خطابه كما لنعي
الاسلام ومحاربة الامام وقتل الصحابة لانه قد ورد فيه الحديث الصحيح بل المراد انه امر مبتدع لم يقع
العمل به الى زمن معاوية لعدم الحاجة اليه لكن المروي عن علي رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم
قضى بشهادة شاهد واحد ويمين صاحب الحق وروى عنه ايضا ان النبي صلى الله عليه وسلم وابا بكر وعمر
وعثمان كانوا يقضون بشهادة الشاهد الواحد ويمين المدعي وعن علي رضي الله عنه كان يقضي بالشاهد
واليمين فعلى هذا لا يكون العمل به من مبتدعات معاوية **قوله** وحديث المصراة صرح في كونه مخالفا للكتاب
لا لمجرد القياس على ما ذهب اليه المصنف فيما نقل عنه **قوله** وانما يرد اي خبر الواحد في معارضة
الكتاب لان الكتاب مقدم لكونه قطعيا متواتر النظم لا شبهة في متنه ولا في سنده لكن الخلاف
انما هو في عمومات الكتاب وظواهره من يجعلها ظنية يعتبر بخبر الواحد اذا كان على شرائطه عملا
بالدليلين ومن يجعل العام قطعيا فلا يعمل بخبر الواحد في معارضته ضرورة ان الظني يضمحل بالقطعي
فلا ينسخ الكتاب به ولا يزاد عليه ايضا لانه بمنزلة النسخ واستدل في ذلك بقوله عليه السلام يكثر

لكم الاحاديث



لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق فاقبلوه وما
خالفه فردوه واجيب بانه خبر واحد وقد خص منه البعض اعني المتواتر والمشهور فلا يكون قطعيا فكيف يثبت
به مسئلة الاصول على انه مما خالف عموم قوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وقد طعن فيه المحدثون
بان في رواته يزيد بن ربيعة وهو مجهول وترك في اسناده واسطة بين الاشعث وثوبان فيكون منقطعا
وذكر يحيى بن معين انه حديث وضعته الزنادقة وايراد البخاري اياه في صحيحه لا ينافي الانقطاع او كون
احد رواته غير معروف بالرواية فان قيل المشهور ايضا لا يفيد علم اليقين فكيف يعتبر في معارضة عموم
الكتاب وهو قطعي اجيب بانه يفيد علم طمانينة وهو قريب من اليقين والعام ليس بحيث لا يحتمل فهو
قريب من الظن وقد انعقد الاجماع على تخصيص عمومات الكتاب بالخبر المشهور كقوله عليه السلام لا
يرث القاتل وقوله عليه السلام لا تنكح المراة على عمتها وغير ذلك **قوله** البينة على المدعي واليمين
على من انكر حصر جنس البينة على المدعي وجنس اليمين على المنكر فلا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين على
المدعي بخبر الواحد **قوله** وحديث بيع الرطب بالتمر هو ما روي عن سعد بن ابي وقاص رضي الله عنه
ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص اذا جف قالوا نعم قال فلا اذن الا انه
لما اورد هذا الحديث على ابي حنيفة اجاب بان هذا الحديث دائر على زيد بن عياش وهو ممن لا يقبل
حديثه واستحسن اهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن المبارك كيف يقال ابو حنيفة لا يعرف الحديث وهو
يقول زيد بن عياش ممن لا يقبل حديثه كذا في المبسوط فلا يكون من قبيل رد خبر الواحد بناء على معارضته
للخبر المشهور وذكر في الاسرار وعن ابي حنيفة ان الرطب ليس تمرا مطلقا لفوات وصف اليبوسة
ولا نوعا اخر لبقا اجزائه عند صيرورته تمرا كالحنطة المقلية ليست حنطة على الاطلاق لفوات
وصف الانبات ولا نوعا اخر لوجود اجزا الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق **قوله** لا اعتبار
لاختلاف الصفة لقوله عليه السلام جيدها ورديها سوا اعترض عليه بانه لا يلزم من عدم اعتبار
الاختلاف بالجودة والرداءة عدم اعتبار الاختلاف بالوصف اصلا لجواز ان يكون المعتبر اختلاف
بعض الاوصاف وهو ما يكون موجبا لتبدل الاسم والحقيقة في العرف حتى ان الانسان بالتمر لا يعد
اكلا للرطب كالزبيب والعنب فان قيل فيه دليل على ان علة الاستوا كون الوصف ليس من
صنع العباد قلنا ممنوع بل العلة عدم تبدل الاسم والحقيقة ولو سلم فلا يعتبر بالقياس في مقابلة
الخبر **قوله** واما لكونه شاذا عطف على قوله واما لمعارضته الخبر المشهور وكذا قوله واما باعراض
الصحابة عنه وكلاهما من اقسام الانقطاع بالمعارضة اما الاول فلان الخبر الشاذ مع عموم البلوى يعارض

الادلة الدالة على وجوب تبليغ الاحكام وتأدية مقالات النبي عليه السلام والادلة الدالة على عدالة الصحابة
لان ترك التبليغ ان كان تركا للواجب لزم عدم عدالتهم وان لم يكن تركا للواجب لزم عدم وجوب التبليغ
فان قيل فعلى هذا لا يكون قسما آخر بل من الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب والخبر المشهور
قلنا جعله قسما آخر باعتبار انه يحتمل كلاما ذكر مع احتمال المعارضة للقضية العقلية وهي انه
لو وجد هذا الحديث لاشتهر لتوفر الدواعي وعموم حاجة الكل اليه ولا يخفى ان هذه القضية
ليست قطعية حتى يرد الخبر بمعارضتها نعم الاصل هو الاشتهار لكن رب اصل قلعه الحديث
وايضا ليس وجوب التبليغ ان يبلغ كل احد كل حديث الى كل احد بل عدم الاخفاء ولهذا قال تعالى فاسئلوا
اهل الذكر واما حديث الجهر بالتسمية فهو عندهم من قبيل المشهور حتى ان اهل المدينة احتجوا به على
معاوية وردوه عن ترك الجهر بالتسمية وهو مروي عن ابي هريرة وعن انس ايضا الا انه اضطرب
رواياته فيه بسبب ان عليا رضي الله عنه كان يبالغ في الجهر وحاول معاوية وبنو امية محو آثاره فبالغوا
على الترك فخاف انس وروي الجهر عن عمر وعلي وابن عباس وابن الزبير وغيرهم ثم لا يخفى ان ترك الجهر [illegible] الاثبات
فربما لا يسمع الراوي التسمية لاشتغاله بالقراءة وكان يقف خلف النبي صلى الله عليه وسلم ابعد من هؤلاء وهذا لا ينافي سماعه الفاتحة
على انه روي عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم وابا بكر وعمر كانوا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم وايضا روي
ان انسا سئل عن الجهر والاسرار فقال لا ادري هذه المسألة والسبب ما ذكرناه واما الثاني وهو
انقطاع الخبر بالمعارضة بسبب اعراض الصحابة رضي الله عنهم فلانه يعارض اجماعهم على عدم قبوله
وعلى ترك العمل به فيحمل على انه سهو ومنسوخ لا يقال لا اجماع مع مخالفة بعض الصحابة كيف والقول
بان الطلاق يعتبر بحال الرجال مما ذهب اليه عمر وعثمان وعائشة رضي الله عنهم وراوي الحديث
زيد بن ثابت رضي الله عنه لانا نقول ليس المراد الاجماع على الحكم بل عدم التمسك بذلك الحديث
ولا يخفى ان المراد اتفاق غير هذا الراوي والا فهو متمسك به لا محالة **قوله** الا في الصدر الاول
يعني القرن الاول والثاني والثالث فانه يقبل لان العدالة فيها اصل بشهادة النبي صلى الله عليه
وسلم وفي غير الصدر الاول المستور بمنزلة الفاسق لان الفسق في اهل هذا الزمان غالب فلا بد
من العدالة المرجحة جانب الصدق **قوله** وصاحب الهوى هو الميل الى الشهوات والمستلذات
من غير داعية الشرع والمراد المبتدع المائل الى ما يهواه في امر الدين فان ادى الى الكفر كغلاة
الروافض والمجسمة والخوارج فلا خفاء في عدم قبول الرواية لانتفاء الاسلام والا فالجمهور على انه يقبل
روايته ان لم يكن ممن يعتقد وضع الاحاديث الا اذا كان داعيا الى هواه بدليل الحديث فقوله للشرائط





المذكورة اشارة الى ان المراد بالهوى ما يؤدي الى الكفر او الفسق **قوله** فصل في محل الخبر سواء
كان خبرا عن النبي صلى الله عليه وسلم او لم يكن والمراد خبر الواحد ولهذا خص المحل في الفروع والاعمال
اذ الاعتقادات لا تثبت باخبار الآحاد لابتنائها على اليقين **قوله** فاما اخبار الصبي فان قيل ان
ابن عمر اخبر اهل قبا بتحويل القبلة فاستداروا كهيئتهم وكان صبيا قلنا لو سلم كونه صبيا فقد روي انه
اخبرهم انس ايضا فيحتمل انهما جاءا جميعا فاخبراهم **قوله** لتمكن الشبهة فيكتفى بانه لا عبرة
بالشبهة بعد ما ثبت كون خبر الواحد حجة على الاطلاق بالدلائل القطعية وانما لم يثبت القياس
مع الادلة القطعية على كونه حجة لان الحد وجب مقدرا بالجنايات ولا مدخل للرأي
في اثبات ذلك **قوله** مع سائر شرائط الرواية يخرج الفاسق والمغفل ونحو ذلك وقيد
الولاية يخرج العبد ومثل الصبي يخرج بكل من القيدين بعد تفرد كل منهما بفائدة **قوله** صيانة لحقوق
العباد يعني شرط الامور المذكورة لئلا تثبت الحقوق المعصومة بمجرد اخبار عدل وهو تعليل لثبوت
حقوق العباد يحتملون في معنى الشهادة و**قوله** ولان فيه معنى الالزام تعليل لاشتراط الامور المذكورة
فان قوله لا يثبت الا بلفظ يتضمن الامرين جميعا **قوله** فيحتاج الى زيادة توكيد اما لفظ الشهادة فلانها
تنبئ عن كمال العلم لان المشاهدة هي المعاينة والعلم شرط في الشهادة لقوله عليه السلام اذا علمت مثل
الشمس فاشهد والا فدع واما الولاية فلانها تتضمن كون المخبر راعيا فلا يتغافل من [illegible] القول على الغير
شيئا او ان يرد الكل امارات الصدق واما العدد فلان طمأنينة القلب بقول الاثنين اكثر منه بقول
الواحد ولان الشاهد الواحد تعارضه البراءة الاصلية فيترجح جانب الصدق بانضمام شاهد آخر
اليه **قوله** والشهادة بهلال الفطر يشترط لها لفظ الشهادة والولاية والعدد وان لم يكن من اثبات
الحقوق التي فيها معنى الالزام لان الفطر مما يخاف فيه التلبيس والتزوير دفعا للمشقة بخلاف الصوم
وهذا اظهر مما ذهب اليه بعضهم من انه من هذا القسم بناء على ان العباد ينتفعون بالفطر فهو من حقوقهم
ويلزمهم الامتناع عن الصوم يوم الفطر فكان فيه معنى الالزام اذ لا يخفى ان انتفاعهم بالصوم اكثر والالزام
فيه اظهر مع انه يكتفى فيه بشهادة الواحد **قوله** ما لم يثبت فيه الزام ذكر فخر الاسلام في موضع من كتابه
ان اخبار المميز يقبل في مثل الوكالة والهدايا من غير اشتراط التحري وفي موضع آخر انه يشترط التحري
وهو المذكور في كلام شمس الائمة السرخسي ومحمد رحمه الله ذكر القيد في كتاب الاستحسان ولم يذكره في
الجامع الصغير فقيل يجوز ان يكون المذكور في كتاب الاستحسان تفسيرا لهذا فيشترط ويجوز ان
يشترط استحسانا ولا يشترط رخصة ويجوز ان يكون في المسألة روايتان **قوله** علم ان المعارف

Copyright © King Saud University

لا يشترط في الخبر بالوكالة والاذن ونحوها العدالة والتكليف والحرية سواء اخبر بانه وكيل فلان ومادونه او اخبر بان فلانا وكل المبعوث اليه او جعله مأذونا لانه لا انسان فلا نجد المستجمع للشرايط في معنه لهذه المعاملات او لاختيار الغير بانه وكل في ذلك وظاهر عبارة البعض يشعر بالقسم الثاني حيث يقولون لا انسان فلا نجد المستجمع للشرايط يبعثه الى وكيله او غلامه **قوله** وان كان اي الخبر مما فيه الزام من وجه دون وجه فصولي يشترط اما العدد او العدالة على الاصح وقيل لا بد من العدالة والاختلاف انما وقع من لفظ المبسوط حيث قال اذا حجر المولى على عبده واحتج بذلك من لم يرسله مولاه لم يكن محجورا في قياس قول ابي حنيفة حتى يخبره رجلان او رجل عدل يعرفه العبد فحمل بعضهم العدالة المجموع وبعضهم للرجل فقط وهو الاصح لان للعدد تاثيرا في الاطمينان ولانه لو اشترط في الرجلين العدالة كان ذكره ضايعا ويلغى ان يقال حتى يخبره رجل عدل ولم يذكر في المبسوط اشتراط وجود ساير الشرايط اعني الذكورة والحرية والبلوغ لا نفيا ولا اثباتا ولذا ذكر فخر الاسلام وغيره انه يحتمل ان يشترط ساير شرايط الشهادة عند ابي حنيفة حتى لا يقبل خبر العبد والمراة والصبي واما عندهما فالكل سواء اي يكفي في هذا القسم قول كل مميز كما في القسم الذي لا الزام فيه لمكان الضرورة والمصنف جزم باشتراط ساير الشرايط لكن لا يخفى انه يحصل به قصور في رعاية شبه عدم الالزام فقوله رعاية للشبهين تعليل للاكتفاء باحد الامرين العدد او العدالة **قوله** وهو الاجازة بان يقول له اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب او مجموع مسموعاتي او مقرواتي ونحو ذلك والمناولة ان يعطيه المحدث كتاب سماعه بيده ويقول اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب ولا يكفي مجرد اعطاء الكتاب وانما جوز طريق الاجازة ضرورة ان كل محدث لا يجد راغبا الى سماع جميع ما صح عنده فيلزم تعطيل السنن وانقطاعها فلذا اثبت حجية ما فيه **قوله** وهذا امر يتبرك به جواب عما يقال ان السلف كانوا يعتبرون الاجازة والمناولة من غير علم المجاز له **قوله** والامام يعني ان الراوي لم يستفد منه التذكر بل اعتمد عليه اعتماد المقتدي على امامه **قوله** والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة رحمه الله لان المقصود من النظر في الكتاب عنده التذكر والعود الى ما كان عليه من الحفظ حتى يكون الرواية عن حفظ تام مراد الحفظ الدايم مما يتعسر على غير النبي عليه السلم لاسيما في زمان الاشتغال بانواع العلوم وفروع الاحكام وذكر في المعتبرات الذي ينبغي ان يكون محل الخلاف هو ما اذا الرشيد لم يسمعه ما في هذا الكتاب ولا قراته ولكن غلب على ظنه ذلك قوله وديوان القضاء هو المجموعة من قطع القراطيس يقال دون الكتب جمعها وقد يقال الديوان

لجمع الحاكم **قوله** لقوله عليه السلم نضر الله امرا الحديث احتج بان النقل بالمعنى من غير تغير اذا جاز لسمع وسلم فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز غايته انه دعا للناقل باللفظ لكونه افضل **قوله** ولان النبي صلى الله عليه وسلم مخصوص بجوامع الكلم يعني يوجد في الحديث الفاظ يسيره جامعة لمعان كثيرة لا يقدر غيره على تاديه تلك المعاني بعبارته وذلك كقوله عليه السلم الخراج بالضمان ولا ضرر ولا ضرار في الاسلام والغرم بالغنم والجواب ان الكلام في غير جوامع الكلم مع القطع بانه معنى الحديث لمعرفة الناقل بمواقع الالفاظ والعمدة في جواز ذلك ما ورد عن الصحابة رضي الله عنهم امر النبي صلى الله عليه وسلم بكذا ونهى عن كذا ورخص في كذا وشاع ذلك من غير نكير فكان اجماعا **قوله** فما كان محكما اي متضح المعنى بحيث لا تشتبه معناه ولا يحتمل وجوها متعددة على ما صرح به فخر الاسلام لا ما لا يحتمل النسخ على ما هو المصطلح في اقسام الكتاب **قوله** لحديث عائشة رضي الله عنها وقد تعالى ان عصبة الاب لا يوجب ان يكون النكاح بلا ولي لان الولاية ينتقل الى الابعد عند غيبة الاقرب **قوله** وان عمل اي الراوي بخلافه ما روى قبل الرواية لا يخرج بجوازانه كان مذهبه فتركه بالحديث وكذا اذا لم يعلم التاريخ لانه حجة بيقين فلا يسقط بالشك **قوله** عن الزهري عن عائشة ترك بينهما ذكر عروة وهو الراوي عن عائشة رضي الله عنها **قوله** لقصة ذي اليدين هو عمرو بن عبد وقد سمي بذلك لانه كان يعمل بكلتا يديه وقيل لطول يديه استدل بالقصة على ان رد المروي عنه لا يكون جرحا وذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم قبل رواية ابي بكر وعمر رضي الله عنهم انه سلم على راس الركعتين مع انه انكر ذلك اولا لان سياق القصة يدل على انه انما عمل بقولهما لا بدليل اخر وكلام النبي صلى الله عليه وسلم انما جرى على ظن انه قد اكمل الصلوة فكان في حكم الناسي وكلام الناسي لا يبطل الصلوة والقول بان ذلك كان قبل تحريم الكلام في الصلوة تاويل فاسد لان تحريم الكلام في الصلوة كان بمكة وحدوث هذا الامر انما كان بالمدينة لان راويه ابو هريرة وهو متاخر الاسلام وعدوه عمران بن الحصين في هجرته متاخر وقيل كذا في شرح السنة **قوله** ولان الحمل على نسيانه اولى من تكذيب الثقة الذي روى عنه فان قيل ان اريد بالتكذيب النسبة الى تعمد الكذب فليس بلازم لجواز ان يكون سهوا او نسيانا وان اريد مرجح لذلك فلا اولوية لان المروي عنه ثقة قلنا تعارضا فبقي اصل الخبر معمولا به وفيه نظر وظاهر كلام المصنف يدل على ان هذا الخلاف فيما اذا صرح المروي عنه بالانكار والتكذيب ولا ينبغي بالحكم فيما اذا توقف وقال لا اذكر ذلك وقيل الخلاف في الثاني وفي الاول يسقط بالاتفاق وقيل

Copyright © King Saud University

ترجح احدهما على الآخر في الحرم هو المعتبر وان تساويا فقد تساقطا فلا يعمل بالحديث **قوله** ويكون حرجا بعد
ابي يوسف لقصة عمار وقد يستدل له بانه يلزم الانقطاع بكون احدهما مغفلا وجوابه ان عدم التذكر في
حادثة لا يوجب كونه مغفلا حتى يرد خبره وقلما يسلم الانسان من النسيان ولا خفاء في ان كلا من عمر
وعمار عدل ضابط وايضا عدالة كل منهما وضبطه يقين فلا يرتفع بالشك **قوله** ولم يعمل به عمر وعلي
فان قيل قد روي ان عمر رضي الله عنه نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف والله لا انفي ابدا
اجيب بانه كان سياسة اذ لو كان حدا لما حلف اذ الحد لا يترك بالارتداد وفيه بحث لان المسئلة
اجتهادية لا قطع بها فيجوز ان يكون تغير اجتهاده بل الانصاف ان قصة اعرابي وقع في كوة
في المسجد وقهقهة الاصحاب في الصلوة بحضرة من كبار الصحابة وامر النبي صلى الله عليه وسلم اياهم
باعادة الوضوء والصلوة ليستا اخفى من حديث تغريب العام في زنا البكر بالبكر ذكره النبي
عليه السلام ورواه عبادة بن الصامت رضي الله عنه **قوله** فان كان الطعن مجملا بان يقول
هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح او راويه متروك الحديث او غير العدل لم يقبل
لان العدالة اصل في كل مسلم نظرا الى العقل والدين لا سيما الصدر الاول فلا يترك بالجرح المبهم
لجواز ان يعتقد الجارح ما ليس بجرح جرحا وقيل يقبل لان الغالب من حال الجارح الصدق
والبصارة باسباب الجرح ومواقع الخلاف والحق ان الجارح ان كان ثقة بصيرا باسباب
الجرح ومواقع الخلاف ضابطا لذلك يقبل جرحه المبهم والا فلا **قوله** وما ليس بطعن شرعا مثل
ركض الخيل والمزاح وحمل الحديث في الصغر ومثل الارسال في الاستكثار من فروع الفقه وامثال
ذلك **قوله** فصل في افعاله يعني الافعال التي لم يصح فيها امر الجبلة كالقيام والقعود والاكل
والشرب فانه للمباح له وللامة بلا خلاف فيكون خارجا عن الاقسام او يدخل في المباح
الذي يقتدى به بمعنى انه مباح لنا ايضا فعله فعلى هذا يصح حصر المقتدى به في المخصوص
والزلة اذ لا يجوز الكبائر ولا الصغائر **قوله** وواجب وفرض يعني ان فعله بالنسبة الينا
يتصف بذلك بان يجعل الوتر واجبا عليه صلى الله عليه وسلم لا مستحبا او فرضا والا فلا يثبت
عنه بدليل يكون قطعيا لا محالة حتى ان قياسه واجتهاده ايضا قطعي لانه لا يقرر على الخطا
على ما سياتي **قوله** وهو فعل من الصغائر رد لما ذكره بعض المشايخ من ان زلة الانبياء هي
الزلل من الافضل الى الفاضل ومن الاصوب الى الصواب لا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية
لكن يعاتبون لجلالة قدرهم ولان ترك الافضل منهم بمنزلة ترك الواجب عن الغير **قوله** من غير

فصل

فصل قال الامام السرخسي رحمه الله اما الزلة فلا يوجد فيها القصد الى عينها ولكن يوجد القصد الى
اصل الفعل لانها اخذت من قولهم زل الرجل في الطين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات
بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي في الطريق فانما يؤاخذ عليها لانها لا تخلو عن نوع تقصير
يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند التثبت واما المعصية فحقيقة هي فعل حرام يقصد الى نفسه مع
العلم بحرمته **قوله** فعله المطلق اي الخالي عن قرينة الفرضية والوجوب والاستحباب والاباحة
وكونه زلة او سهوا او مخصوصا بالنبي صلى الله عليه وسلم فيه اربعة مذاهب حاصل الاولين الاتفاق
على عدم الجزم بحكم ذلك الفعل بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وسلم والاختلاف في انه هل يلزمنا الاتباع
او يتوقف في الاتباع ايضا وحاصل الاخرين الاتفاق على ان حكمه الاباحة للنبي صلى الله عليه وسلم
والاختلاف في انه هل يجوز الاتباع ام لا واعترض على مذهب التوقف بانا اما ان نمنع الامة من الفعل وندبهم
عليه فيكون حراما او لا فيكون مباحا فلا يتحقق القول بالتوقف والجواب انا لا نمنعهم ولا ندبهم لعدم علمنا
بالحكم في حقهم لا لتحقق الاباحة وقد يقال على الاول ان المتابعة المراد بها مجرد الاتيان بالفعل وهذا لا يتوقف على
العلم في القول على ما سبق وعلى الثالث ان الاباحة ليست مجرد جواز الفعل بل مع جواز الترك ولا نم انه ينتفي
وانتفائه اثبات الحرمة بلا دليل مع ان الاصل في الاشياء الاباحة وعلى الرابع انه ان اريد بالاباحة جواز
الفعل مع جواز الترك على ما هو المصطلح فلا دليل عليها وان اريد مجرد جواز الفعل فلا نزاع للواقفة وكذا ان
يقال المراد الاباحة بالمعنى المصطلح وتثبت بحكم الاصل **قوله** فعندنا لبعض جهة الوحي الظاهر لا الاجتهاد
واستدل عليه صريحا بقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى فانه يدل على ان كل ما ينطق به انما هو وحي لا غير والمفهوم
من الوحي ما القى الله تعالى اليه بلسان الملك وغيره واجيب بانه اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد
ايضا وحيا لا نطقا عن الهوى واستدل ايضا اشارة بان الاجتهاد يحتمل الخطا فلا يجوز الاعتماد عند دليل
لا يحتمل الخطا ولا عجز بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وسلم لوجود الوحي القاطع واشار الى الجواب
بان اجتهاده لا يحتمل القرار على الخطا فتقريره على مجتهد قاطع للاحتمال كالاجماع الذي سنده الاجتهاد
وبهذا يخرج الجواب عن استدلال الاخر وهو انه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته لان جواز المخالفة
من لوازم احكام الاجتهاد لعدم القطع بانه حكم الله تعالى واللازم باطل بالاجماع وقد يستدل بانه لو
جاز له الاجتهاد لما توقف في جواب سؤال بل اجتهد وبين ما يجب عليه من الجواب واشار في تقرير القول
المختار الى جوابه وهو انه مامور بالانتظار فهو شرط لاجتهاده على ان نفس الاجتهاد ايضا يقتضي
زمانا واستدل على المختار بخمسة اوجه الاول وجوب الاجتهاد عليه لعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار

بحقيقة وعلى الثاني ان الاول
ان الامر في الاية بمعنى الفعل
والطريق بل الحقيقة

الثاني وقوعه من غيره من الانبيا كداود وسليمن عليهما السلم ولا قايل بالفرق الثالث وقوعه منه
صلى الله عليه وسلم في قصة الخثعمية وجواز قبلة الصايم الرابع انه عالم بعلل النصوص وكل من هو عالم بها
يلزمه العمل في صورة الفرع الذي يوجد فيها العلة وذلك بالاجتهاد الخامس انه عليه السلم شاور اصحابه
في كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك الا لتقريب الوجوه وتخمير الراي ولو كان
لتطييب قلوبهم فان لم يعمل برايهم كان ذلك ايذا واستهزا لا تطييبا فان عمل فلا شك ان رايه اقوى واذا
جاز له العمل برايهم عند عدم النص فرايه اولى لانه اقوى **قوله** ولان الاصل في الشرايع اي شرايع
من قبلنا الخصوص بزمان الا ان يدل الدليل على ان الثاني تبع للاول في الزمان وداع الى ما دعا اليه كابرهيم
للوط وهرون لموسى صلى الله عليه وسلم كما كان الاصل فيها الخصوص بمكان كشعيب صلى الله عليه وسلم في اهل
مدين واصحاب الايكة وموسى صلى الله عليه وسلم فانه رسل اليهم واذا كان الاصل هو الخصوص فلا يثبت
العموم في الامكنة والازمنة والامم **قوله** وما ذكروا غير مخصص بالاصول دفع لما اورده الفريق الثاني
من اختصاص الاشيا بالاصول دون الفروع ولما ورد عليه ان بعض احكامهم مما لحقه النسخ فلا يصدق به
ويكون مغيرا له لا مصدقا فاجاب بان النسخ ليس تغييرا بل بيانا لمدته كما انتهت مدته اربع ولم
لنا الاتباع وما في ازمنا الاتباع على انه شريعة لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم **قوله** واختلف في غيرها
محل الخلاف قول الصحابي المجتهد هل يكون حجة على مجتهد غير صحابي لم يظهر له دليل من كتاب او سنة
**قوله** واما التابعي ما ذكر في رواية النوادر وفي ظاهر الرواية لا يقلد لانهم رجال ونحن رجال
بخلاف قول الصحابي فانه جعل حجة لاحتمال السماع وزيادة الاصابة في الراي ببركة صحبة النبي صلى الله عليه
وسلم وذكر الامام السرخسي رحمه الله انه لا خلاف في انه لا يترك القياس بقول التابعي وانما الخلاف في
انه هل يعتد به في اجماع الصحابة حتى لا ينعقد اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي لا
يعتد به **قوله باب** فيما يلحق الكتاب والسنة من البيان وهو يشارك العام
والخاص والمشترك ونحوها من جهة جريانها في الكتاب والسنة الا انه قدم ذكرها واخر ذكر
البيان اقتدا بالسلف في ذلك ثم البيان يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى ما يحصل به
التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو العلم وبالنظر الى هذه الاطلاقات قيل هو ايضاح
المقصود وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل والى الاول ذهب المصنف وحصره في بيان الضرورة
وبيان التبديل وبيان التغيير وبيان التفسير وبيان التقرير وذكر فيه وجه ضبطه وبعضهم جعل
الاستثنا بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان لانه رفع للحكم

لاظهار

١٦٤

لا لاظهار لحكم الحادثة الان في الاسلام اعتبر كونه اظهارا لانتهاء مدة الحكم الشرعي ولا يخفى انه ان
اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتدا
وان اريد اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس ببيان وينبغي ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له
تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتدا مثل اقيموا الصلوة ثم التخصيص
ايضا من بيان التغيير الا انه اخر ذكره لما فيه من البحث والتفصيل ولم يعده مع الاستثنا والشرط والصفة
والغاية فان قيل الغاية ايضا بيان للمدة فلم جعلها بيانا لمعنى الكلام لا للازمنة قلنا النسخ بيان
لمدة بقا الحكم لا لشي هو من جملة الكلام ومراد به بخلاف الغاية فانه بيان لمدة معنى هو مدلول الكلام
حتى لا يتم الكلام بدون اعتباره مثل واتموا الصيام الى الليل فلهذا جعل الغاية بيانا بالمعنى الكلام
دون مدة بقا الحكم المستفاد من الكلام ثم كون النسخ تبديلا انما هو بالنسبة الى صاحب نعهم
من اطلاق الحكم التابيد **قوله** فلا يجوز التخصيص اي تخصيص الكتاب بخبر الواحد دون الكتاب
لانه ظني والكتاب قطعي فلا يجوز تخصيصه لان التخصيص تغيير الشي لا يكون الا بما يساويه او يكون فوقه
وهذا مبني على ان العام قطعي فيما تناوله والا فقد يجاب بان عام الكتاب قطعي المتن لا الدلالة
والتخصيص انما يقع بقطعي الدلالة لانه دفع الدلالة في بعض الموارد فيكون بين ظني وظني وبعبارة
اخرى الكتاب قطعي المتن ظني الدلالة والخبر بالعكس فكان لكل قوة من وجه فيوجب الجمع وهو
اولى من ابطال الخبر بالكلية وقد يستدل بان الصحابة كانوا يخصصون الكتاب بخبر الواحد من
غير نكير فكان اجماعا على جوازه وجوابه ان خبر الواحد قطعي عند الصحابي بمنزلة المتواتر عندنا لانه سمعه
من النبي صلى الله عليه وسلم مع انهم انما كانوا يخصصون الكتاب بالخبر بعد ما ثبت تخصيصه بقطعي من اجماع
او غيره وقد عرفنا ان العام الذي خص منه البعض يصير ظنيا ويجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس
**قوله** ولا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة الا عند من يجوز تكليف المحال ولا اعتداد به وما روي
من انه نزل قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ولم ينزل من الفجر فكان احدنا
اذا اراد الصوم وضع عقالين ابيض واسود وكان ياكل ويشرب حتى يتبينا فهو محمول على ان هذا الصنيع كان
في غير الفرض من الصوم ووقت الحاجة انما هو الصوم الفرض **قوله** فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا
ومتراخيا اتفاقا اي بيننا وبين الشافعي والا فعند اكثر المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية لا يجوز تاخير
بيان المجمل عن وقت الخطاب فان قلت فما فايدة الخطاب على تقدير تاخير البيان قلت فايدته العزم على
الفعل والتهيؤ له عند ورود البيان فانه يعلم منه احد المدلولات بخلاف الخطاب بالمهمل فانه لا

وتغيير اليوم
بين
انما يقع في الدلالة

نفهم منه شيء ما اصلا واستدل على جواز تراخي بيان التفسير عن وقت الخطاب بقوله تعالى ثم ان علينا بيانه
اي فاذا قرأناه بلسان جبريل عليك فاتبع قرآنه ولا تكرر فيه حتى يرسخ في ذهنك ثم ان علينا بيان ما اشكل
عليك من معانيه وانما حمل على بيان التفسير لان معناه اللغوي هو الايضاح ورفع الاشتباه واما
تسميته التغيير بيانا فاصطلاح ولو سلم فيتناول التفسير مرادا اجماعا فلا يراد غيره دفعا لعموم المشترك
ولو سلم ان اللفظ عام وليس بمشترك فبيان التغيير فاخص منه بالاجماع **قوله** وبيان التغيير ان كان
مستقلا فبيانه حكمه وان كان بغيره كالاستثناء ونحوه فلا يصح الا موصولا بحيث لا يعد في العرف
منفصلا حتى لا يضره قطعه بتنفس او سعال ونحوهما وعند ابن عباس رضي الله عنه يجوز مستاخرا تمسك
الجمهور بقوله عليه السلام من حلف على يمين الحديث وجه التمسك انه لو صح الانفصال لما اوجب النبي
صلى الله عليه وسلم التكفير معينا بل قال فليستثن او ليكفر فاوجب احدهما لا بعينه اذ لا حنث مع
الاستثناء فلا كفارة على التعيين بل الواجب احد الامرين وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام المصنف لا على انه
لو جاز التراخي لما وجبت الكفارة اصلا لا معينا ولا مخيرا فان قيل قد روي ان النبي صلى الله عليه
وسلم قال لاغزون قريشا وسكت ثم قال ان شاء الله وايضا سأله اليهود عن مدة لبث اصحاب الكهف
في كهفهم فقال اجيبكم غدا فتاخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا
ان يشاء الله فقال ان شاء الله فقد صح انفصال الاستثناء عن قوله غدا اجيبكم فالجواب عن الاول
ان السكوت العارض يحمل على ما ذكرنا من نحو تنفس او سعال جمعا بين الادلة وعن الثاني ان قوله ان شاء الله
لا يلزم ان يعود الى قوله غدا اجيبكم بل معناه افعل ذلك اي اعلق كل ما اقول له اني فاعله غدا بمشيئة الله
ان شاء الله كما تعالى للا افعل كذا ولذا فيقول ان شاء الله فعلى هذا يحمل قول ابن عباس على ان مراده
انه يصح دعوى نية الاستثناء منه ولو بعد شهر على ما ذهب اليه البعض من جواز انفصال الاستثناء نية
وان لم يقع لفظا فان قيل بيان التغيير على تقدير الانفصال مشتمل على اثبات شيء ونفيه في زمان واحد
والا لما كان تغييرا فالجواب انه لما وقع في كلام الله تعالى يحمله على وجه لا يلزم منه تناقض وذلك الا انما
يجعل المجموع كلاما واحدا موجبا للحكم على تقدير الشرط او الصفة مثلا وساكتا عن ثبوته ونفيه على
تقدير عدمه حتى لو ثبت يستدليله ولو انتفى انتفى بناء على عدم دليل الثبوت على ما سبق في فصل مفهوم المخالفة
فان قلت فما معنى التغيير على هذا التقدير قلت معناه انه يفهم الاطلاق على تقدير عدم المغير وبعد
ذكره يعلم المراد الذي كان يفهمه السامع على تقدير عدم المغير ولا يخفى انه على هذا التقدير يكون جميع
متعلقات الفعل من قبيل بيان التغيير وقد يقال انه كان اولا للايجاب وبعد البيان صار تصرفا غير

ولا يخفى



ولا يخفى ان هذا انما يصح في بعض صور الشرط لا غير **قوله** واختلف في التخصيص بالكلام المستقل انه هل يصح
متراخيا ام لا وذكر المستقل للتحقيق والتوضيح دون التقييد لان التخصيص بالكلام لا يكون الا بالمستقل
وليس الخلاف في جواز قصر العام على بعض ما يتناوله بكلام متراخ عنه وانما الخلاف في انه تخصيص حتى
يصير العام في الباقي ظنيا او نسخ حتى يبقى قطعيا بناء على ان دليل النسخ لا يقبل التعليل وقد نبهت على
ان اشتراط الاستقلال والمقارنة في التخصيص مجرد اصطلاح مع ان العام في التخصيص عند الجمهور
انما هي الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض على انه لا يستقيم على الجري على هذا الاصطلاح
لتصريحهم بان العام اذا خص منه البعض صار ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ولا يخفى
ان التخصيص بكلام مستقل مقارن في غاية الندرة ثم الخلاف في جواز التراخي جار في كل ظاهر يستعمل
في خلافه كالمطلق في المقيد والنكرة في المعين ولهذا صح استدلال الشافعية بقصة البقرة والا
فلفظ بقرة نكرة في الاثبات فلا يكون من العموم في شيء وجهه الاستدلال انهم امروا بذبح بقرة معينة
مع ان اللفظ مطلق ورد بيانه متراخيا وانما قلنا انهم امروا بذبح بقرة معينة لان الضمير في قوله
تعالى انها بقرة صفراء فاقع للبقرة المامور بذبحها وللقطع بانهم لم يؤمروا ثانيا بتجدد ولان
الامتثال انما حصل بذبح المعينة والجواب منع ذلك بل المامور بذبحها كانت بقرة مطلقة على ما هو
ظاهر اللفظ ولهذا قال ابن عباس رضي الله عنه وهو رئيس المفسرين لو ذبحوا اي بقرة لاجزأتهم
ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله وقد دل قوله تعالى وما كادوا يفعلون على انهم كانوا قادرين
على الفعل وان السؤال عن التعيين كان تعنتا وتعللا ثم نسخ الامر بالمطلق وامر بالمعين فاعترض بانه يؤدي
الى النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من الفعل جميعا اذ لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال الثاني
والجواب انهم علموا ان الواجب بقرة مطلقة واطلاق اللفظ كاف في العلم بذلك والتردد انما وقع
في التفصيل والتعيين **قوله** في قوله تعالى لنوح عليه السلام فاسلك اي ادخل في السفينة من كل جنس
من الحيوان ذكرا وانثى وادخل فيها اهلك ولا ذلك ثم خص ابنه بقوله تعالى انه ليس من اهلك قوله لان ما
لغير العقلاء مذهب البعض وجمهور ائمة اللغة على انها تعم العقلاء وغيرهم فان قيل لو كانت ما لغير العقلا
لما اورد ابن الزبعرى هذا السؤال وهو من الفصحاء العارفين باللغة ولما سكت النبي صلى الله عليه وسلم
عن تخطئته فالجواب انه انما اورده تعنتا بطريق المجاز او التغليب فان اكثر معبوداتهم الباطلة
من غير ذوي العقول فغلبت جانب الاكثر ولا يخفى ان التغليب ايضا نوع من المجاز وقد روي ان النبي
صلى الله عليه وسلم قال له ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فعلى هذا يكون قوله تعالى ان الذين

Copyright © King Saud University

سبقت لدفع احتمال المجاز لا لتخصيص العام **قوله** واصحابنا قالوا ان الخلاف مبني على ان التخصيص بالمستقل بيان تغيير
عندنا وبيان تفسير عند الشافعي فرد ذلك بانه لا فرق عند الشافعي بين التخصيص بالمستقل وبين الاستثناء
في ان كلا منهما بيان تفسير وانما افترقا في جواز التراخي بناء على الاستقلال وعدمه واكثر المحققين من
اصحاب الشافعي رحمه الله على ان الاستثناء بيان تغيير بخلاف التخصيص بالمستقل وغيره من المخصصات وذلك لان
المراد في الاستثناء مجموع الافراد لكن لا يتعلق الحكم الا بعد اخراج البعض وفي سائر انواع التخصيص ليس كذلك
بل هو بيان ودلالة على ان المراد البعض **قوله فصل** في الاستثناء قد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة
في المتصل مجاز في المنقطع والمراد صيغ الاستثناء واما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية في القسمين بلا نزاع
فالصواب ان يقسم اولا الى القسمين ثم يعرف كل على حدة والمصنف ذهب الى ان لفظ الاستثناء مجاز في
المنقطع فلم يجعله من اقسام الاستثناء ثم المتعارف في عبارة القوم ان الاستثناء هو الاخراج عن متعدد
بالا واخواتها وعدل المصنف عن ذلك الى المنع عن الدخول لانه ان اريد الاخراج عن الحكم فالبعض غير
داخل فيه حتى يخرج وان اريد الاخراج عن تناول اللفظ اياه وانفهامه من اللفظ فلا اخراج لان التناول
باق بعد وان اريد بالاخراج المنع عن الدخول فهو مجاز يجب صيانة الحدود عنه وانت خبير بان
تعريفات الادباء مشحونة بالمجاز على ان الدخول والخروج ههنا مجازان البتة لان الدخول هو الحركة من
الخارج الى الداخل والخروج بالعكس **قوله** بالا واخواتها احتراز عن سائر انواع التخصيص اعني
الشرط والصفة والغاية وبدل البعض والتخصيص بالمستقل واطلاق التخصيص على الجميع باعتبار انها قصر للعموم
ونقض للشيوع على ما هو مصطلح الشافعية فان قيل يدخل في التعريف الوصف بالا وغير وسوى ونحو
ذلك قلنا ان تحقق تناول الصدر للكلام وعمومه فهو استثناء والا فلا اتفاق لعدم التناول
**قوله** قالوا تحقق كون الاستثناء بيان تغيير اما التغيير فبالنظر الى شمول الحكم للجميع على تقدير عدم
الاستثناء واما البيان فبالنظر الى انه اظهار ان المتكلم اراد البعض وهذا ظاهر في المذهب الاول وليس
مختارا عنده وهذا معنى قولهم موجب الكلام بدون الاستثناء هو الثبوت للكل ومعه الى الثبوت للبعض
ومعه ايضا ان المراد ثبوت الحكم للبعض وقال في التقويم هو تغيير من حيث انه رفع البعض وبيان من حيث انه
قرر الباقي **قوله** واختلفوا في كيفية عمله قد يسبق الى الفهم ان في الاستثناء المتصل تناقضا من حيث ان
قوله له علي عشرة الا ثلثة اثبات للثلثة في ضمن العشرة ونفي لها صريحا فاضطروا الى بيان كيفية عمل
الاستثناء على وجه لا يرد ذلك وحاصل اقوالهم ثلثة الاول ان العشرة مجاز عن السبعة والا ثلثة قرينة
الثاني ان المراد بعشرة معناها اي عشرة افراد جميعا ولكن السبعة والثلثة معا ثم اخرج منها ثلثة حتى بقيت







سبعة ثم اسند الحكم الى العشرة المخرج منها الثلثة فلم يقع الاسناد الا على سبعة الثالث ان المجموع
اعني عشرة الا ثلثة موضوع بازاء سبعة حتى كانه وضع لها اسمان مفرد هو سبعة ومركب هو عشرة
الا ثلثة **قوله** مع قرينة اخرى هذه مسئلة اختلافهم في ان الاستثناء من الاثبات هل هو نفي ام لا فعند
الشافعي رحمه الله نعم حتى يكون نفيا للثلثة اثباتا للسبعة على وعند ابي حنيفة رحمهما الله لا حتى يكون
معناه عدم الحكم بثبوت الثلثة وجعلها في حكم المسكوت عنه لا اثبات ولا نفي بخلاف التخصيص بالمستقل
فانه يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام اتفاقا **قوله** وهذا المذهب ذكر بعض المشائخ ان الاستثناء يعمل عندنا
بطريق البيان بمعنى الدلالة على ان البعض غير ثابت من الاصل حتى كانه قيل علي سبعة ولم يتعلق التكلم بالعشرة
في حق لزوم الثلثة فالاستثناء تصرف في الكلام بجعله عبارة عما وراء المستثنى وعند الشافعي بطريق المعارضة
بمعنى ان اول الكلام ايقاع للكل لكنه لا يقع لوجود المعارض وهو الاستثناء الدال على النفي عن البعض حتى كانه
قال الا ثلثة فانها ليست علي فلا يلزمه الثلثة للدليل المعارض لاول الكلام فيكون الاستثناء تصرفا في الحكم
فاجابوا بان الكلام قد يسقط حكمه بطريق المعارضة بعدما انعقد في نفسه كما في التخصيص وقد لا ينعقد
لحكمه كما في طلاق الصبي والمجنون الا ان الحاق الاستثناء بالثاني اولى لانه لو انعقد الكلام في نفسه مع انه
لا يوجب العشرة بل السبعة فقط لزم اثبات ما ليس من محتملات اللفظ اذ السبعة لا يصلح مسمى للفظ
العشرة لا حقيقة وهو ظاهر ولا مجازا لان اسم العدد نص في مدلوله لا يحتمل غيره ولو سلم فالمجاز
خلاف الاصل فيكون مرجوحا فاستدل المصنف بهذا الجواب على ان مرادهم بكونه بطريق المعارضة
هو ان المستثنى منه عبارة عن العدد الباقي مجازا والاستثناء قرينة على ما صرح به صاحب المفتاح حيث
قال ان استعمال المتكلم للعشرة في السبعة مجاز والا واحد قرينة المجاز **قوله** او قبله عطف على بعد
الحكم اي اطلق العشرة على عشرة افراد ثم اخرج ثلثة قبل الحكم ثم حكم على الباقي من العشرة وهو السبعة
**قوله** حجة القائلين بالمذهب الاول بانه لا بد ان يراد بعشرة كمالها وسبعة اذ لا ثالث والاول
باطل للقطع بانه لم يقر الا بسبعة فتعين الثاني وايضا لو كان المراد عشرة بكمالها لامتنع من الصادق مثل
قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما لما يلزم من اثبات لبث خمسين ونفيه واجيب بان المراد
باللفظ الكل والحكم انما يتعلق بعد اخراج البعض اي الكلام ثم باخره فلا فساد وقد اورد فخر الاسلام
حجج من قبل الشافعي رحمه الله في ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة دون البيان ولما ذهب المصنف الى ان
القول بانه يعمل بطريق المعارضة معناه القول بالمذهب الاول جعلها حججا على المذهب الاول يقرر الاولى انه
لا سبيل الى جعل المستثنى في حكم المسكوت عنه لان اعدام التكلم اي القول بعدم التكلم الموجود حقيقة غير

Copyright © King Saud University

معمول بل هو انكار للحنث بخلاف وجود الكل مع عدم حكمه اي الاثر الثابت به بناء على مانع فانه شايع
مستفيض كالعام الذي خص منه البعض يمتنع حكمه في القدر المخصوص وههنا ثبت الحكم بالكل ونفذ الكلام
في نفسه الا انه يمتنع الحكم في القدر المستثنى لوجود المعارض وهو الاستثناء وتقرير الثانية ان اهل اللغة
اجمعوا على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا صريح في ان الاستثناء يدل على ان حكم
المستثنى مخالف لحكم الصدر فيكون معارضا له في حكم المسكوت عنه وتقرير الثالثة انهم اجمعوا على ان
قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اي اقرار بوجود الباري تعالى ووحدته فلو لم يكن عمل الاستثناء بطريق المعارضة
والاثبات حكما مخالفا لحكم الصدر لما لزم الاقرار بوجود الله تعالى بل نفي الالوهية عما سواه والتوحيد
لا يتم الا باثبات الالوهية لله تعالى ونفيها عما سواه ولا شك انه لو تكلم بكلمة التوحيد دهري منكر لوجود الصانع
حكم باسلامه وخروجه عن معتقده فثبت ان الاستثناء يدل على اثبات حكم مخالف للصدر وهذا تقرير الحجج على
وفق ما ذكره القوم احتجاجا بها على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة وانه من النفي اثبات وبالعكس وقد
سبق تقرير عبارة عن المذهب الاول فيكون حججا على اثباته وايضا انها تدل على بطلان المذهبين الاخيرين
فبعض الاول وذلك لانه لا يصح على المذهبين الاخيرين ان حكمين احدهما نفي والاخر اثبات بل حكم واحد
فقط اما على المذهب الثاني فلانه انما يتعلق الحكم بالصدر بعد اخراج البعض منه فلا حكم فيه الا على الباقي
واما على المذهب الثالث فلان مجموع المستثنى منه والمستثنى واداة الاستثناء عبارة عن الباقي فلا حكم
الا عليه هذا ولكن لا يخفى ان الحجة الاولى لا تدل على نفي المذهب الثالث اذ ليس فيه اعدام للتكلم بل
قول بان عشرة الا ثلاثة اسم للسبعة فليس فيه الا العدول عن التكلم بالاخصر الى التكلم بالاطول قوله
فان قيل يعني تقرير السؤال الظاهر من الكتاب وتوجيه الجواب منع الملازمة وهي قوله لو كان المراد بنصف
المستثنى نصف الجارية لزم استثناء نصف الجارية من نصف الجارية وانما يلزم لو كان النصف مستثنى
من المراد وليس كذلك بل هو مستثنى من المتناول اي ما يتناوله اللفظ وهو الجارية حملا على ما سبق
من ان الاستثناء عبارة عن منع دخول بعض ما يتناوله صدر الكلام في حكمه وفيه بحث اما اولا فلان
المستثنى منه هو اللفظ باعتبار ما يتناوله بحسب الاستعمال وقصد المتكلم لا بحسب الوضع
للقطع بانه لا يصح استثناء بعض افراد الحقيقي عن اللفظ المستعمل في معناه المجازي استثناء
متصلا مثل جعلوا الاصابع في اذانهم الا اصولها بان يراد بالاصابع الانامل ويخرج منها الاصول على انه
استثناء متصل وما ذكره المصنف من هذا القبيل لانه اريد بالجارية نصفها مجازا واخرج النصف منها
باعتبار انها تتناول الكل بحسب الوضع واما ثانيا فلانه عين اعتراض ابن الحاجب هربا عن اشكال





الضمير وتقرير اعتراضه انا قاطعون بان من قال اشتريت الجارية الا نصفها لم يرد بالجارية نصفها
والا لزم استثناء نصفها من نصفها وهو باطل قطعا وايضا يلزم التسلسل لان الاستثناء النصف من
الجارية يقتضي ان يراد بها النصف واخراج النصف من النصف يقتضي ان يراد به الربع واخراج النصف
من الربع يقتضي ان يراد به الثمن وهكذا الى غير النهاية وايضا انا قاطعون بان الضمير يعود الى الجارية
بكمالها لا الى نصفها مع القطع بان مدلول الجارية وضميرها واحد على ما ذكره المصنف لم يرد ان يراد
بالجارية معناها المجازي وبضميرها معناها الحقيقي على عكس ما هو المشهور في صنعة الاستخدام
قوله والجواب اجاب عن الحجة الاولى بان القول بان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة وان المراد
بالمستثنى منه هو البعض مما لا يصح في بعض الصور وهو ما اذا كان اسم عدد فانه لفظ خاص في مدلوله
بمنزلة العلم لا يستعمل في غيره حقيقة ولا مجازا ولهذا كان هذا ضعيفا بناء على ان المجاز باعتبار اطلاق
اسم الكل على البعض شايع حتى في الاعلام بان يطلق زيد ويراد بعض اعضائه قال ولو صحت اي الارادة
مجازا فالاصل عدم المجاز لا يصار اليه الا بدليل وههنا يصح ان يراد الكل ويكون تعلق الحكم بعد
اخراج البعض ولا يخفى عليك ان هذا دليل مستقل على نفي المذهب الاول ولا بد في جعله جوابا عن
الحجة الاولى من تكلف واجاب عن الثانية بان قول اهل اللغة ان الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس
مجاز لوجوه الاول انهم اجمعوا على انه استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا اي يستخرج بالاستثناء بعض
الكلام عن ان يكون موجبا ويجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى وظاهر الاجماعين متناف فلا بد
من الجمع بينهما بحمل الاول على المجاز وعدل المصنف عن هذا الوجه لضعفه لان الاجماع الثاني ممنوع
ولو سلم فيجوز ان يحمل على انه تكلم بالباقي بحسب وضعه وحقيقته واثبات ونفي بحسب اشارته
على ما صرح به فخر الاسلام من ان كونه نفيا واثباتا ثابت بدلالة اللغة كصدر الكلام الا ان موجب صدر
الكلام ثابت قصدا وكون الاستثناء نفيا واثباتا ثابت اشارة ولا شك ان الثابت بالاشارة ثابت بنفس
الصيغة وان لم يكن السوق لاجله الثاني ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح
على المذهب الاول دون الاخيرين وقد ابطلنا المذهب الاول بما سبق من الدليل فبطل صحة كون الاستثناء
من النفي اثباتا وبالعكس فوجب تاويل الاجماع عليه الثالث ان القول بكونه من النفي اثباتا وبالعكس
لا يصح في كثير من الصور كقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور على ما سياتي واعلم ان كلام المصنف مبني
على ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول بل هو عينه واما على
المذهبين الاخيرين فلا حكم على المستثنى اصلا لا بالنفي ولا بالاثبات وفيه نظر لان جمهور القائلين

Copyright © King Saud University

بالمذهب الثاني كابن الحاجب وغيره فانهم يقولون الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس بمعنى انه اخرج من العشره
المجاز
لمثبة ثم تعلق بالعشره المخرج منها الثلثه الحكم بالثبوت وبالثلثه الحكم بعدم الثبوت **قوله** ووجه
اي طريق هذا المجاز اطلاق الاخص على الاعم والملزوم على اللازم وذلك لان انتفا حكم الصدر لازم للحكم
بخلاف حكم الصدر لانه هما يحقق الحكم بنقيض حكم الصدر انتفى حكم الصدر من غير عكس كما في قوله لا
صلوة الا بطهور فان حكم الصدر وهو عدم الصحه منتف عن الصلوة بطهور ولم يتحقق الحكم بنقيضه
وهو الحكم بصحه كل صلوة بطهور فعبر واعن انتفا حكم الصدر بالحكم بنقيض حكم الصدر تعبيرا عن اللازم
بالملزوم فقالوا هو من النفي اثبات وبالعكس فان في العموم ان قولهم هو من النفي اثبات ومن
الاثبات نفي اطلاق وحمل على ظاهر الحال مجازا لانا اذا قلنا لفلان على الف الا عشره لم يجب العشره
كما لو نفيناها ولكن عدم الوجوب على المقر ليس بنص ناف للوجوب عليه بل لعدم دليل الوجوب
**قوله** وليس نفيا واثباتا اورد دليلين على ان الاستثناء في مثل لا صلوة الا بطهور لا يجوز ان يكون اثباتا
وان كان من النفي الاول انه لو كان اثباتا لكان معناه صلوة بطهور بانه اي صحيحه وقد سبق ان
الصلوه
النكره الموصوفه تعم بعموم الصفه فيكون المعنى كل صلوة بطهور صحيحه وهذا باطل لان بعض
القسام
الملصقه بالطهور باطله كالصلوة الى غير جهة القبله بدون النيه ونحو ذلك وهذا في نهايه
للقطع بان مثل قولنا الارمت رجلا عالما لا يدل على الزام كل عالم وكون الوصف عله بانه للحكم بحيث
لا يحتاج الى شي اخر غير مسلم في شي من الصور فضلا عن جميع الصور فالقول بعموم النكره الموصوفه
احد
مما قدح فيه كثير من العلما الحنفيه فضلا عن القائلين بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس ولا نزاع لاحد
في ان من حلف لا الزم رجلا عالما بر بالزام عالم واحد وامامن حلف لا اجالس الا رجلا عالما لا
يحنث بمجالسه عالمين فاكثر بناء على ان الوصف قرينه على ان المستثنى هو النوع لا الفرد بخلاف ما لو
قال لا اجالس الا رجلا على ان القائلين بعموم النكره الموصوفه لا يشترط في العموم الاستغراق الثاني ان
قوله لا صلوة سلب كلي معنى لا شي من الصلوة بجائزه والسلب الكلي عند وجود الموضوع في قوه الايجاب
الجزي المعدول المحمول فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوات غير جائزه الا في حال اقترانها بالطهور
فيجب ان يتعلق الاستثناء بكل صلوة اذ لو تعلق بالبعض لزم جواز البعض الاخر بلا طهور ضروره انه لم
يشترط الطهور الا في بعض الصلوة وهو باطل واذا تعلق الاستثناء بكل فرد وما لاستثناء من النفي اثبات
لزم تعلق اثبات ما نفى عن الصدر بكل فرد من افراد الصلوه فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة
جائزه حال اقترانها بالطهور وهو باطل لما مر فان قلت معنى تعلق الاستثناء بكل واحد ان





البعض الذي هو المستثنى قد اخرج عن الحكم المتعلق بكل واحد وهو عدم الجواز واثبت له حكم يخالفه وهو
الجواز فلا يلزم جواز كل صلوة ملصقه بالطهور بل المخرج على هذا التقدير بعض لاحوال لا بعض
افراد الصلوة اذا الدليل الثاني مبني على ان يكون قوله الا بطهور حالا لا والمعنى لا صلوة جائزه في حال
من الاحوال الا في حال اقترانها بالطهور ~~لا الدليل الاول مبني على ان يكون صفه~~ والمعنى لا صلوة الا صلوة
~~ملصقه بالطهور~~ نعم لقائل ان يقول ان الموضوع في صدر الكلام نكره داله على فرد ما وانما جا عمومها
من ضروره وقوعها في سياق النفي فمن جانب الاستثناء يوجد انتفاء ذلك الموضوع ولا يعم لكونه في الاثبات
فيكون المعنى لا صلوة جائزه الا في حال الاقتران بالطهور فانها تثبت هذا الحكم ويثبت نقيضه وهو
جواز شي من الصلوات اذ نقيض السلب الكلي الايجاب الجزئي **قوله** فان قيل حاصل السوال الحكم القائلون
بعموم النكره الموصوفه وقد ذكرتم في مثل لا اجالس الا رجلا عالما ان له ان يجالس كل عالم فيلزم هاهنا ايضا
ان يصح كل صلوة بطهور وهذا قول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وحاصل الجواب انا قائلون بالعموم لكن
الحكم
لا يلزم هاهنا الحكم بجواز كل صلوة بطهور بل يلزم هاهنا عدم الحكم بعدم جواز كل صلوة بطهور وهذا اعم من الحكم
بالجواز والعام لا يستلزم الخاص واما جواز مجالسه كل عالم فانما هي بالاباحه الاصليه لا بدلالة
الكلام
وذلك لانه باليمين انما حرم مجالسه غير العالم فبالاستثناء اخرج العالم عن تحريم المجالسه فبقي مباح
المجالسه بحكم الاصل **قوله** وايضا لما لم يسلم الخصم فاعدم عموم النكره الموصوفه اثبت لزوم
العموم في مثل لا صلوة الا بطهور بطريق الزامي وهو انه سلم من باب القياس ان من مراتب
اثبات العليه بطريق الايما ان يقرن بحكم بوصف بطريق الاستثناء كما في قوله تعالى فنصف
ما فرضتم الا ان يعفون فان العفو عله لسقوط المفروض فهاهنا لو كان الاستثناء اثباتا لكان الاقتران
بالطهور عله للجواز والخلو عنه عله عدم الجواز فيلزم جواز كل صلوة مقرونه بالطهور ضروره وجود
الحكم عند وجود العله وفيه نظر لانه طريق ظني وقد عارضه الادله القاطعه على ان مجرد الطهور
ليس عله للجواز بل يفتقر الى اشيا اخر على انه لو ثبت العليه لم يلزم الجواز انتفا الحكم لعدم شرط او وجود
مانع فمن ابن يلزم جواز كل صلوة بطهور والحاصل انهم قالوا لو كان مثل قولنا ما نسبنا الا بالقلم يدل على ثبوت
الكتابه بالقلم ولا يلزم منه ان لا يتوقف الكتابه على شي اخر **قوله** وهذا اقوى دليل للخصم ان يمنع
كونه دليلا اذ لا دلاله مع احتمال الانقطاع وكون الاصل في الاستثناء هو الاتصال لا يفيد الجواز
ان يعدل عن الاصل بقرينه عدم ظهور ما يصلح استثناوه منه والاوجه ان يقال ان قوله الا حطا مفعول
له او حال او صفه مصدر محذوف فيكون مفرغا والاستثناء المفرغ متصل لانه معرب على حسب العوامل فيكون

يعني ان كل صلوة في غير جايزه الا في تلك الحال فانها جايزة ح كما تقرر فاجاب العموم الا ان الكيف بمعنى جا وار الكيف لا ما شيب حرجه ان الحكم المستقل الحاكم المستفاد تكون بعينه من المنفي في صدر الكلام وبالعكس لا من جهة ان تعلق الاستثناء بالبعض يستلزم جواز بعض الصلوات بلا طهور فانه لا يدل عليه شبهه فضلا عن حجه كيف والحكم الكلي في صدر الكلام انما هو عدم الجواز ولا دلاله على ان المشروط بالطهور هو جواز البعض دون البعض

كما ان الاصل في الاصلا الايادي

من تمام الكلام ونفتقر الى تقدير مستثنى منه عام مناسب له في جنسه ووصفه **قوله** واما كلمة التوحيد
جواب عن الحجة الثالثة وتقريره ظاهر فان قيل لزوم وجوده تعالى بطريق الاشارة اعتراف بمذهب
الخصم فانه لا يدعي انه يفيد الاثبات بطريق العبارة بمعنى ان يكون المنطوق لاجله بل يدعي انه مدلول
اللفظ ولزوم وجوده تعالى بطريق الضرورة على الوجه المذكور يقتضي ان لا يصير الدهري بالثاني للصانع
مومنا بهذه الكلمة وهو خلاف الاجماع اجيب عن الاول بان محل الخلاف هو اطراد هذا الحكم اعني
كون الاستثنا من النفي اثباتا وثبوته بطريق الاشارة في هذه الصورة لا يوجب الاطراد لاشتباهه
في مثل لا صلوة الا بطهور وعن الثاني انه بنى الامر على الاعم الاغلب وحكم باسلامه عملا بالظاهر
وقوله عليه السلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث **قوله** وما قيل جاول ابن
الحاجب وعجز رد المذهب الثالث بوجوه الاول انا قاطعون بان المراد من كل من المستثنى والمستثنى منه
وآلة الاستثنا معناه الافرادي والمفرد لا يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه الثاني انه خارج عن
قانون لغة العرب اذ لم يعهد مركب من ثلثة الفاظ ولا مركب يعرب جزءه الاول وهو غير مضاف
الثالث انه يلزم عود الضمير الى جزء الاسم في مثل اشتريت الجارية الا نصفها الرابع ان اهل اللغة
اجمعوا على ان الاستثنا اخراج بعض من كل وعلى تقدير ان يكون عشرة الا ثلثة اسما للسبعة لا يتحقق
هذا المعنى فاشار المصنف الى منع الوجه الثاني ونقضه وحله على وجه يندفع به الوجوه الاربعة اما
المنع فهو انا لا نسلم انه لم يعهد في لغة العرب لفظ مركب من اكثر من كلمتين فان كثيرا من الاعلام
كذلك مثل شاب قرناها وبرق نحره وامثال ذلك واما النقض فهو ان مثل ابي عبد الله علما لك
من تلك الكلمات مع ان الاعراب في وسطه بدليل قولنا جاءني ابو عبد الله ورايت ابا عبد الله ومررت
بابي عبد الله واما الحل فهو انه ان اريد انه ليس في لغة العرب تركيب الموضوع الشخصي من اكثر من
كلمتين فمسلم لكن القائلين بان المستثنى منه والمستثنى واداة الاستثنا عبارة عن الباقي لم
يريدوا انه موضوع له بالشخص بمنزلة تعلبك ومعدي كرب بل ارادوا انه موضوع له بالنوع بمعنى
انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر لفظ يفهم منه الثاني ثم يستثنى منه الثاني اذا غير صيغته فعل بالفتح الى فعل بضم
الفا وكسر العين يفهم منها معنى المبني للمفعول واذا ركب ديزمع قايم وجعلا موضوعا يفهم منه الحكم
بثبوت القيام لزيد الى غير ذلك من القواعد الصرفية والنحوية فانها اوضاع كليه وان اريد انه ليس في
اللغة تركيب الموضوع النوعي من اكثر من كلمتين فظاهر الفساد لان جميع المركبات موضوعة بالنوع
سواء تركب من كلمتين او اكثر مثل قولنا حيوان ذو نطق وقولنا جسم حساس متحرك بالارادة ذو

نطق



نطق فانه موضوع للانسان بالنوع على معنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر اسم جنس ووصف بما يخص بعض
انواعه يفهم منه ذلك النوع فالموضوع النوعي كثيرا ما يتركب من اكثر من كلمتين ويكون الاعراب في وسطه
كما يرى ويكون لاجزايه دلالة على معانيها الافرادية لانها كلمات ثم لا يصير المجموع كلمة واحدة حتى يكون
كل من المفردات جزءا من الكلمة فيمتنع عود الضمير اليه بل يكون عود الضمير الى المستثنى منه بمنزلة عوده
الى المبتدا في مثل زيد ابوه قايم مع انه جزء من المركب الموضوع بالنوع وبهذا المعنى لا ينافي الاخراج المجمع عليه
لانه مما يفيد اداة الاستثنا والمعاني الافرادية ليست بمهجورة في الموضوعات النوعية واقول لما المنع
فجوابه الاستقرا وتعلل ائمة اللغة اما النقض بمثل شاب قرناها فمدفوع بما ذكر في الكشاف جوابا عما قيل انه
لم يعهد التسمية بثلثة اسما فصاعدا فكيف يكون الكلمات المتهجى بها اسما للسور وذلك انه قال ان التسمية
بثلثة اسما فصاعدا مستنكر لعمري وخروج عن كلام العرب ولكن اذا جعلتها اسما واحدا على طريقة حضرموت
فاما غير مركبة منثورة نثر اسما العدد فلا استنكار فيها لانها من باب التسمية بما حقه ان يحكى حكاية
كما سموا بتابط شرا وبرق نحره وشاب قرناها وكما لو سمي بزيد منطلق وبيت من الشعر ولا خفا
في ان مثل عشرة الا ثلثة ليس بحكاية معرب باعتبار العوامل واما النقض بمثل ابي عبد الله حيث اعرب
في وسطه فهي غاية الفساد لان ابن الحاجب قد احترز عنه حيث قال ولا يعرب الجزء الاول وهو
غير مضاف ولا ادري كيف خفي هذا على المصنف واما الحل فليس بمستقيم لان المقصود دفع التناقض
المتوهم في الاستثنا حيث اسند الحكم الى الكل واخرج البعض فالقول بكون المركب موضوعا للباقي وضعا
كليا ليس مما يخفى على احد او يقع فيه اختلاف او يصلح ان يكون مقابلا للمذهبين الاولين لكنه لا ينفي بالمقصود
لان المفردات حينئذ مستعملة في معانيها الافرادية فاما ان يراد بالعشرة في قولنا له علي عشرة الا ثلثة
عشرة افراد ويحكم باثباتها وهو التناقض او يراد سبعة افراد وهو المذهب الاول او يراد عشرة
افراد لكن يتعلق الحكم بها بعد اخراج الثلثة وهو المذهب الثاني فمجرد القول بان المجموع موضوع
للسبعة بالنوع لا يغني من الحق شيئا والمحقق في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين وهو ان عشرة
اخرجت منها ثلثة مجاز للسبعة لان العشرة التي اخرجت منها ثلثة عشرة ولا شي من السبعة بعشرة
والعشرة بعد اخراج الثلثة وقبله مفهوم واحد وليست السبعة بعشرة على تقدير اطلاقها او تقييدها انما
هي الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة كما يقال انها اربعة ضمت اليها ثلثة وانها ليست باربعة اصلا
انما هي الحاصل من ضم الاربعة الى الثلثة ثم ان السبعة مرادة في مثل عشرة الا ثلثة فان قلنا هذا
التركيب حقيقة في عشرة موصوفة بانها اخرجت منها ثلثة كان مجازا في السبعة وهو المذهب الاول

وان قلنا هو موضوع للباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة ولا يفهم منها عند الاطلاق لا دلالة وليس مدلولها عشرة مقيدة وهو موضوع للسبعة لا على انه وضع له واحدا كما تصور بل على انه نعبر عنه بلازم مركب والشيء قد نعبر عنه باسمه الخاص وقد نعبر عنه مركب بل على بعض لوازمه وذلك في العدد ظاهر فانك قد تنقص عددا من عدد حتى يبقى المقصود كما تنقص ثلثة من عشرة حتى يبقى سبعة وقد تضم عددا الى عدد حتى يحصل المقصود كما قال الشاعر ست سبع واربع وثلث هي حبا المتيم المشتاق والمراد ثمان ربع عشرة وتعبر عنه بغيرها كما يقال العشرة حدر المائة وضعف الخمسة وربع الاربعين وعلى هذا ينبغي ان يحمل المذهب الاخير المذهب الثاني يرجع الى احدهما وانت بعد التحقيق بما يرد على الوجوه التي اطلوا بها المذهبين والله اعلم **قوله** شبهوا الاستثناء بالغاية حيث قالوا ان موجب صدر الكلام ينتهي بالمستثنى لانها الاثبات بالعدم والنفي بالوجود كما ينتهي بالغاية اصل الكلام ولزم من انها الاول اثبات الغاية فصار كل من الاثبات والنفي في المستثنى ثابتا لا لما للغة كالصدر الا ان حكم الصدر ثابت قصدا وعبارة وحكم المستثنى ضمنا واشارة ولا يخفى ان هذا انما يصح في غير الاستثناء المفرغ للقطع بان مساما جاني الا زيد وما زيد الا قائم مسوق لاثبات مجي زيد وقيامه ما بلغ وجه واوكد حتى قالوا انه ابلغ على التأكيد **قوله** بحكم العرف يعني ان العرف شاهد على ان الاستثناء بعد اثباتا بحكم مخالف للصدر بطريق الاشارة دون العبارة وهو انما يصح على المذهب الثاني دون الاول لانه يقتضي بطريق العبارة ودون الثالث لانه لا يقتضيه اصلا الا ان الكلام في ثبوت هذا العرف وفرقه بين العددي وغيره وايضا مبنى هذا الكلام على ان كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس منطوق على المذهب الاول ودون الثاني وقد عرفت ما فيه وانه لا يخلف باختلاف المذهبين **قوله** وهذا مناسب يعني في القول بان الاستثناء الغير العددي يفيد النفي والاثبات بطريق الاشارة توفيق بين الاجماعات الاربعة الاول ما قال علما البيان في افادة ما والا القصر مثل ما جاني الا زيد ان الاستثناء موضوع لنفي التشريك بمعنى انه لا يشارك المستثنى في الحكم غيره من افراد المستثنى منه ويلزم منه التخصيص اي اثبات الحكم للمستثنى ونفيه عما سواه وهو معنى القصر الثاني اجماع اهل اللغة على انه اخراج اي للمستثنى من حكم المستثنى منه الثالث اجماعهم على انه تكلم بالباقي اي قصد الى الحكم على ما بقي من الافراد بعد الاستثناء من غير قصد الى اثبات ونفي في العدد المستثنى واركان الاربع الرابع اجماعهم على انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اي ضمنا واشارة لا قصدا وعبارة **قوله** مسئلة شرط الاستثناء ان يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا وحقيقة على تقدير السكوت عن الاستثناء لا تبعا





وحكما لان الاستثناء تصرف لفظي فيقتصر عمله على ما يتناوله اللفظ ولا يعمل فيما ثبت حكما فلو وكل رجلا بالخصومة واستثنى الاقرار لا يجوز عند ابي يوسف لان الاقرار ثبت ضمنا بواسطة ان الوكيل قائم مقام الموكل لا بواسطة ان الاقرار يدخل فيها قصدا حتى يصح اخراجه فلا يصح استثناؤه ولا ابطاله بطريق المعارضة الا بعض الوكالة ويصح عند محمد لوجهين الاول ان الخصومة لما كانت تهجورة شرعا صار التوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب عملا بالمجاز فيدخل فيها الاقرار والانكار قصدا فيصح استثناء الاقرار موصولا لا مفصولا لانه بيان تغيير الثاني انه بيان تقرير لانه يقتضي انه اراد بالخصومة معناها اللغوي الذي هو الخصومة لا الشرعي الذي هو مطلق الجواب فيصح موصولا ومفصولا ولو وكله بالخصومة واستثنى الانكار قيل لا يصح الا اتفاقا لما فيه من تعطيل اللفظ عن حقيقته اعني المنازعة والانكار ومجازه اعني مطلق الجواب والاصح انه على الخلاف بناء على الوجه الاول لمحمد رحمه الله وهو انه مجاز عن الجواب الشامل للاقرار والانكار فيجوز استثناء ايهما كان ولا يلزم تعطيل اللفظ لانه قصد مجازه واستثنى بعض افراد المجاز كما يقال رايت في الحمام الاسود الا الاسد وذلك لان دخول الانكار فيه ليس من حيث انه معناه الحقيقي بل من حيث انه من افراد المعنى المجازي نظرا الى عموم المجاز والاقرار وان كان ضمنا وتبعا للانكار الا انه لما صار مجازا عن مطلق الجواب دخل فيهما فيه بحسب الاصالة واما عند ابي يوسف فلا يصح استثناء الانكار لكن لا للدليل الذي ذكر في عدم صحة استثناء الاقرار اذ الانكار ثبت بالخصومة قصدا لا ضمنا بل لان التوكيل بالخصومة توكيل بالانكار فيكون استثناؤه منها بمنزلة استثناء الشيء من نفسه ولقائل ان يقول الاقرار ثبت ضمنا وان لم يثبت قصدا وحينئذ لا يفسد باخراج الانكار ولا يلزم ابطال الصيغة والاقرب ان يقال الاقرار ثبت ضمنا وتبعا للانكار عنده فاذا استثنى الانكار لزم استثناء الاقرار ايضا فلزم استثناء الشيء من نفسه **قوله** مسئلة المستثنى ان كان بعض المستثنى منه فالاستثناء متصل والا فمنقطع ولفظ الاستثناء والمستثنى حقيقة عرفية في القسمين على سبيل الاشتراك واما صيغة الاستثناء فحقيقة في المتصل مجاز في المنقطع لانها موضوعة للاخراج ولا اخراج في المنقطع وكلام المصنف محمول على ان الاستثناء اي الصيغة التي يطلق عليها هذا اللفظ مجاز في المنقطع فان لفظ الاستثناء يطلق على فعل المتكلم وعلى المستثنى وعلى نفس الصيغة **قوله** وقد اوردنا اصحابنا الظاهر ان الاستثناء في قوله تعالى واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا متصل اي اولئك الذين يرمون محكوم عليهم بالفسق الا التائبين منهم فانهم غير محكوم عليهم بالفسق لان التائب من الذنب كمن لا ذنب له والفسق هو

المعصية والخروج عن طاعة الله تعالى وقد جعله فخر الإسلام وغيره منقطعاً وبينه بوجوه الأول
ما اختاره المصنف وهو المذكور في التقويم وحاصله أن المستثنى وإن دخل في الصدر لكن لم يقصد إخراجه
من حكمه على ما هو معنى الاستثناء المتصل بل قصد إثبات حكم آخر له وهو أن التائب لا يسمى فاسقاً
ولا يخفى أنه إنما يتم إذا لم يكن معنى هم الفاسقون كائنين على الفسق في الدوام وإلا فلا يتعذر
الاتصال فلا وجه للانقطاع الثاني ما ذكره فخر الإسلام وهو أن المستثنى غير داخل في صدر الكلام
لأن التائب ليس بفاسق ضرورة أنه عبارة عمن قام به الفسق والتائب ليس كذلك لزوال الفسق
بالتوبة وهذا مبني على أنه يشترط في حقيقة اسم الفاعل بقاء معنى الفعل وأما إذا لم يشترط ذلك
فيحمل ما أوله لكن لا يصح الإخراج لأن التائبين يخرج عمن كان فاسقاً في الزمان الماضي وهذا
حاصل الوجه الثالث وهو أن التائب قاذف والقاذف فاسق لأن الفسق لازم القذف والتوبة
لم يخرج عن كونه قاذفاً فلم يخرج من لازمه وهو الفسق في الجملة وإن لم يكن فاسقاً في الحال واعترض
المصنف بأن المستثنى منه على تقدير اتصال الاستثناء ليس هو الفاسقين بل الذين حكم عليهم بذلك
وهم الذين يرمون المشار إليهم بقوله أولئك ولا شك أن التائبين داخلون فيهم يخرجون عن
حكمهم وهو الفسق كأنه قيل جميع القاذفين فاسقون إلا التائبين منهم كما يقال القوم منطلقون إلا
زيداً استثناء متصلاً بناء على أن زيداً داخل في القوم يخرج عن حكم الانطلاق فصح الاستثناء المتصل
سواء جعل المستثنى منه بحسب اللفظ هو القوم أو الضمير المستتر في منطلقون بناء على أنه أقرب وأن عامل
الصفة في المستثنى أظهر وليس المراد أن المستثنى منه لفظاً هو لفظ القوم البتة وإذا جعل المستثنى منه
ضمير منطلقون فمعنى الكلام أن زيداً داخل في الذوات المحكوم عليها بالانطلاق يخرج عن حكم الانطلاق كما
في قولنا انطلق القوم إلا زيداً وكذا الكلام في الآية وأجاب بعض مشايخنا عن هذا الاعتراض بكلام
تحقيقه أن الفاسقين ههنا إما أن يكون بمعنى الفاسق على صفة الدوام والثبات أو بمعنى من صدر عنه
الفسق في الزمان الماضي أو من قام به الفسق في الجملة ماضياً كان أو حالاً فإن أريد الأول فالتائب ليس
بفاسق ضرورة وقضاء الشرع بأن التائب ليس بفاسق حقيقة ومن شرط الاستثناء المتصل أن يكون الحكم
ثابتاً للمستثنى على تقدير السكوت عن الاستثناء وهذا مراد فخر الإسلام بعدم تناول الفاسقين
للتائب بخلاف منطلقون فإنه يدخل فيه زيد على تقدير عدم الاستثناء وإن أريد الثاني أو الثالث فلا صحة
لإخراج التائب عن الفاسقين لأنه فاسق بمعنى صدور الفسق عنه في الجملة ضرورة أنه قاذف
والقذف فسق ولا يخفى أن منع دخول التائبين في الفاسقين بالمعنى الذي ذكرنا وتسليم صحة إخراجهم

عن الفاسقين



عن الفاسقين بالمعنى الآخر ليس بموجه وأن الاستثناء لا يدل على دخولهم بأنه قد حكم بالفسق على أولئك
المشار بها إلى الذين يرمون وهم عام ليس بصحيح للإجماع القاطع على أنه لا فسق مع التوبة فيكون مخصصاً وذكر
بعض الأفاضل أن دخول المستثنى في المستثنى منه إنما يكون باعتبار تناول المستثنى منه وشموله إياه
لا بحسب ثبوته في الواقع كيف ولو ثبت الحكم له لما صح استثناؤه فههنا الذين يرمون شامل للتائبين
منهم فلا يضر في صحة الاستثناء أنهم ليسوا بفاسقين في الواقع وأن التوبة تنافي ثبوت الفسق كما
إذا لم يدخل زيد في الانطلاق فإنه يصح استثناؤه باعتبار دخوله في القوم مثل انطلق القوم إلا زيداً
والحاصل أنه يكفي في الاستثناء دخول المستثنى في حكم المستثنى منه بحسب دلالة اللفظ وإن
لم يدخل فيه بحسب دليل خارج كما يقال خلق الله كل شيء إلا ذاته وصفاته ويمكن الجواب بأنه لا فائدة
للاستثناء المتصل على هذا التقدير لأن خروج المستثنى من حكم المستثنى منه معلوم فيحمل على
المنقطع المفيد لفائدة جديدة وهذا مراد فخر الإسلام بعدم دخول التائب في صدر الكلام
وحينئذ لا يرد اعتراض المصنف لا يقال لم لا يجوز أن يكون المستثنى منه هو الفاسقون ويكون
الاستثناء لإخراج التائبين منهم في الحكم الذي هو الحمل على أولئك القاذفين والإشارة إليهم
فإن الاستثناء كما يجري من المحكوم عليه يجري من غيره كما يقال الزام ملك ثلاثاً عبيداً وهم إلا زيداً بمعنى
أن زيداً وإن كان عبداً لك فهو خارج عن الحمل على الزام لأنا نقول حينئذ يلزم أن يكون التائبون
من الفاسقين ولا يكونوا من القاذفين والأمر بالعكس وقد يقال إن الاستثناء منقطع على معنى
أنهم فاسقون في جميع الأحوال إلا حال التوبة ولا يخفى أنه يحتاج إلى تكلف في التقدير أي إلا حال توبة
الذين تابوا أو إلا توبة القاذفين أي وقت توبتهم على أن يجعل الذين حرفاً مصدرياً لا اسماً موصولاً
وضمير تابوا عائداً إلى أولئك ويبعد النسق والتي يكون الاستثناء مفرغاً متصلاً لا منقطعاً **قوله**
مسألة إذا ورد الاستثناء عقيب جمل معطوفة بعضها على البعض بالواو فلا خلاف في جواز رده إلى
الجميع وإلى الأخيرة خاصة وإنما الخلاف في الظهور عند الإطلاق فمذهب الشافعي أنه ظاهر في
العود إلى الجميع وذهب بعضهم إلى التوقف وبعضهم إلى التفصيل ومذهب أبي حنيفة رحمه الله
أنه ظاهر في العود إلى الأخيرة لوجهين الأول أن الجملة الأخيرة قريبة من الاستثناء متصلة به منقطعة
عما سبقها من الجمل نظراً إلى حكمها وإن اتصلت به باعتبار ضمير أو اسم إشارة ويحتمل أن يجعل القرب
والاتصال دليلاً والانقطاع عما سبق دليلاً آخر بمعنى أن الأخيرة بسبب انقطاعها تصير بمنزلة الحائل
بين المستثنى والمستثنى منه كالسكوت من غير أن تصير المجموع بمنزلة جملة واحدة فلا يتحقق الاتصال

Copyright © King Saud University

الذي هو شرط الاستثنا الثاني اي عود الاستثنا الى ما قبله انما هو لضرورة عدم استقلاله والضرورة
تندفع بالعود الى واحد وقد عاد الى الاخير بالاتفاق فلا ضرورة في العود الى غيرها والمصنف اشار
الضرورة من حيث صدر الكلام وذلك انه لما ورد الاستثنا لزم توقف صدر الكلام ضرورة انه لا بد له
من مغير والضرورة تندفع بتوقف جملة واحدة فلا يتجاوز الى الاكثر ولما كان ههنا مظنة ان يقال الواو
للعطف والتشريك فيقتضي اشتراك الجمل في الاستثنا اجاب بان العطف لا يقتضي تشريك الجمل
التامة في الحكم على ما سبق من ان القران في النظم لا يوجب القران في الحكم مع ان وضع العاطف
للتشريك في الاعراب والحكم فلان لا يفيد التشريك في الاستثنا وهو تغيير للكلام لا حكم له اولى
قوله وصرفه الى الكل يتنزل بعد اثبات المطلوب الى صورة جزئية وقع فيها النزاع ولنا الكلام وهي
اية القذف المشتملة على جمل ثلث هي فاجلدوا ولا تقبلوا واولئك هم الفاسقون واستدل من
مذهب الشافعي رحمه الله في الاحكام على انه جعل جملة لا تقبلوا منقطعة عن جملة فاجلدوا مع
ان كونها معطوفة عليها اظهر من ان يخفى وجعل جملة واولئك هم الفاسقون عطفا على جملة ولا
تقبلوا مع انها اسمية اخبارية ظاهرها الاستئناف لبيان حال القاذفين وجريمتهم غير صالحة
ان يكون جزاء للقذف وسيما الحد ولا تقبلوا فعلية طلبية مسوقة جزاء للقذف ووجه
الاستدلال انه قبل شهادة المحدود في القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم الفسق ولم
يسقط عنه الحد فلزم من ذلك تعلق الاستثنا بالاخيرين وقطع لا تقبلوا عن فاجلدوا ولو كان
عطفا عليه لسقط الحد عن التائب على ما هو الاصل عنده من صرف الاستثنا الى الكل وفيه
بحث اذ لا نزاع لاحد في ان قوله ولا تقبلوا عطف على فاجلدوا الا ان الشافعي رحمه الله لم يجعله
من تمام الحد لانه لا يناسب الحد لان الحد فعل يلزم على الامام اقامته لا حرمة فعل ولم
يسقط الحد بالتوبة لانه حق العبد ولهذا يسقط بعفو المقذوف وصرف الاستثنا الى الكل
عنده ليس بقطعي بل هو ظاهر يعدل عنه عند قيام الدليل وظهور المانع مع ان المستثنى هو
الذين تابوا واصلحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال وطلب عفو المقذوف وعند وقوع
ذلك يسقط الحد ايضا فصح صرف الاستثنا الى الكل قوله ثم اولئك هم الفاسقون
جملة مستانفة سيقت غير واقعة موقع الجزاء كانه لما قيل يستبعد من صدور القذف
سببا لوجوب العقوبة التي تندرئ بالشبهات مع ان القذف خبر يحتمل الصدق والكذب وربما
يكون حسبة عنى انهم الفاسقون العاصون بهتك ستر العفة من غير فائدة حين عجزوا

عن اقامة اربعة شهدا فلهذا استحقوا العقوبة ولا يجوز ان يكون في معرض التعليل لرد الشهادة
حتى يكون رد الشهادة بسبب الفسق فتقبل بعد التوبة لزوال الفسق لان العلة لا تعطف على الحكم
بالواو بل ربما تبدا بالفاء كذا قيل وفيه نظر لانه يرد ذلك على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة
فان قيل الواو لمجرد النسق فيحتمل التعليل دون العطف على الحكم قلنا فليكن كذلك اذا جعلناها في معرض العلة
لرد الشهادة مع انه اقرب قوله ومن اقسام بيان التغيير الشرط اما انه تغيير فلانه غير الصيغة
عن ان تصير ايقاعا وسببا موجبا واما انه بيان فلان الكلام كان يحتمل عدم الايجاب في الحال بنا على جواز
التكلم بالعلة مع تراخي الحكم كبيع الخيار وبالشرط ظهر ان هذا المحتمل مراد وذهب الامام السرخسي
رحمه الله الى انه بيان تبديل لان مقتضى انت حر زوال العتق في المحل واستقراره فيه وان يكون علة
للحكم بنفسه وبالشرط يتبدل ذلك ويتبين انه ليس بعلة تامة ولا ايجاب للعتق بل يمين بخلاف الاستثنا
فانه تغيير لا تبديل اذ لم يخرج كلامه من ان يكون اخبارا بالواجب وذكر فخر الاسلام ان كلا منهما يمنع الانعقاد
الايجاب الا ان الاستثنا يمنع الانعقاد في بعض الجملة حتى لا يبقى موجبا فيه لا في الحال ولا في المال
والتعليق يمنع انعقاده في الحال لا في المال قوله ولا يفسد اي البيع الواقع بقوله بعت هذا العبد
منك بالف على انه بصفة بهذا الشرط وهو كونه صفة له على ما سبق من انه على ما يستعمل في الشرط
مع ان هذا شرط لا يقتضيه العقد لان هذا يتحقق ليس نفعا بالشرط بل هو نفع شي من شيئين
اي احد الصفتين من صفتي العبد والحاصل انه شرط من جهة فاد توزيع الثمن وليس بشرط
حقيقة فلم يفسد البيع قوله فصل النسخ في اللغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل
اي ازالته والنقل يقال نسخت الكتاب اي نقلت ما فيه الى اخر ونسخت النحل نقلتها من موضع الى موضع
ومنه المناسخات في المواريث لانتقال المال من وارث الى وارث وفي الشرع هو ان يرد دليل
شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه اي حكم الدليل الشرعي المتقدم فخرج التخصيص
لانه لا يكون متراخيا وخرج ورود الدليل الشرعي مقتضيا خلاف حكم العقل من الاباحة
الاصلية والمراد بخلاف حكمه ما يدافعه وينافيه لا مجرد المغايرة كالصوم والصلوة وذكر
الدليل ليشمل الكتاب والسنة قولا وفعلا وغير ذلك وخرج ما لم يكن بطريق الانشا والاذهاب
عن القلوب من غير ان يرد دليل وكذا نسخ التلاوة فقط لان المقصود النسخ المتعلق بالاحكام
على ان يكون صفة للدليل بمعنى المصدر من المبني للفاعل وهو الناسخية لا من المبني للمفعول
وهو المنسوخية وقد يطلق النسخ بمعنى الناسخ واليه ذهب من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم

الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه وقد يطلق على فعل الشارع وإليه
ذهب من قال هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر لا يقال ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه
لتحققه قطعا وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل فإنا ما كان لا رفع لأنا نقول ليس المراد
بالرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعلق بالمستقبل بمعنى أنه لولا الناسخ لكان في عقولنا ظن
التعلق في المستقبل فبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون **قوله** ولما كان الشارع يعني أن النسخ
بيان لمدة بالنظر إلى علم الله وتبديل بالنظر إلى علمنا حيث ارتفع بقاء ما كان الأصل بقاؤه عندنا **قوله**
ونحن نقول فيه بحث لأن النزاع ليس في إطلاق لفظ النسخ وكيف يتصور ذلك من المسلم وقد ورد
به التنزيل وإنما النزاع في ورود نص يقتضي حكما مخالفا لمقتضى نص سابق غير دال على توقيت
بل جار على الإطلاق الذي يفهم منه التأبيد ولهذا كان بعض المخالف عن ارتفاع الشرائع المتقدمة
بأنها كانت موقتة إلى ظهور خاتم الأنبياء لا مطلقة يفهم منها التأبيد ولا خفاء أن قوله تعالى
ما ننسخ من آية الآية لا ينافي ذلك **قوله** الجواب أما الأول أن يشاد موسى وعيسى صلى الله عليه وسلم
شرع النبي صلى الله عليه وسلم وإيجابهما الرجوع إليه يقتضيان توقيت أحكام التوراة والإنجيل
لاحتمال أن يكون الرجوع إليه باعتبار كونه مفسرا أو مقررا أو مبدلا للبعض غير أن يلزم
التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التأبيد فتبدلها يكون نسخا ولو سلم فمثل التوجه إلى بيت
المقدس والوصية للوالدين كان مطلقا فرفع **قوله** أما النقل القائلون ببطلان نسخ شريعة
موسى صلى الله عليه نقلا تمسكوا بكتابهم وقول نبيهم وادعوا في كل منهما أنه متواتر أما
الكتاب فما نقلوا أنه في التوراة تمسكوا بالسبت أي العبادة فيه والقيام بأمرها ما دامت
السموات والأرض ولا قائل بالفصل بين السبت وغيره وأما قول النبي فما نقلوا عن موسى
صلى الله عليه وسلم أن هذه شريعة مؤبدة إلى يوم القيمة وفي لفظ الادعاء إشارة إلى الجواب
وهو منع التواتر والوثوق على كتابهم لما وقع فيه من التحريف واختلاف النسخ وتناقض الأحكام
كيف ولم يبق في زمن بخت نصر من اليهود عدد يكون أخبارهم تواترا وخبر تأبيد شريعة
موسى مما افتراه ابن الراوندي ليعارض به دعوى الرسالة من نبينا صلى الله عليه وسلم ولو
صح ذلك لاستمر معارضتهم به مع حرصهم على دفع رسالة محمد صلى الله عليه وسلم والقائلون
ببطلان النسخ عقلا تمسكوا بوجهين الأول أنه لو جاز كون الشيء مأمورا به ومنهيا عنه فيلزم
حسنه وقبحه لذاته وهو ممتنع الثاني أن النسخ لو كان يكون بدون مصلحة لامتناع العبث على الحكيم

تعالى

١٧١

تعالى بل يكون لحكمة حسنا ولا قطعيت ثابتا وهذا رجوع عن المصلحة الأولى بالاطلاع على مصلحة
أخرى فيلزم البداء والجهل وكلاهما محال على الله تعالى فالمصنف استدل أولا على ثبوت
النسخ بما ينهض حجة على اليهود وغيرهم وهو نسخ بعض الأحكام الثابتة في زمن آدم صلوات الله عليه
لكن لا يخفى أنه لا يدفع القول بتأبيد شريعة موسى صلى الله عليه وسلم بدليل يدل على أن تلك الأحكام
المذكورة كانت ثابتة بالإباحة الأصلية دون الأدلة الشرعية فرفعها لا يكون نسخا ولو سلم كانت
في جوانب مخصوصة أو كانت موقتة إلى ظهور شريعة لأنا نقول مذهب الاطلاق واحتمال
التقييد لم يثبت عن دليل فلا يعتد به والإباحة الأصلية عند ثبوت الشريعة لأن الناس لم يتركوا
سدى في زمان من الأزمنة فرفعها يكون نسخا لا محالة وأجاب ثانيا عن دليلي القائلين ببطلان
النسخ عقلا على ما ذكره القوم وأشار بالتالي إلى بطلان دليلهم الأول بأنه لا يمتنع تبدل الأفعال
حسنا وقبحا بحسب تبدل الأزمان والأحوال والأشخاص على ما سبق في مسئلة الحسن والقبح
**قوله** وقد خطر ببالي لقائل أن يقول لا اعتراض إنما هو على مجرى الإسلام وهو قائل بأن
الاستصحاب ليس بحجة أصلا فلو كان حجة في صورة ما يكون رجوعا عن مذهبه فلا يتم الجواب الأول
وكذا الثاني لأنه قائل بأن البقاء بالاستصحاب فالقول بأن البقاء ليس بالاستصحاب يكون دفعا
لكلامه لا توجيها له **قوله** وأما محله أي محل النسخ حكم شرعي فرعي لم يلحقه تأبيد ولا توقيت فخرج
الأحكام العقلية والحسية والأخبار عن الأمور الماضية أو الواقعة في الحال أو الاستقبال
مما يؤدي نسخه إلى الكذب أو جهل بخلاف الأخبار عن حل الشيء أو حرمته مثل هذا حلال وذاك حرام
حرام والمراد بالتأبيد دوام الحكم ما دامت دار التكليف ولهذا كان التقييد بقوله إلى يوم
القيمة تأبيدا لا توقيتا فإن قيل قد يستعمل صيغ التأبيد في المكث الطويل فيجوز أن يكون الحكم
المؤبد يفهم منه الدوام ويكون مراد الله تعالى طول الزمان فيرد دليل يبين انتهاءه فيكون نسخا
في حقنا قلنا حقيقة التأبيد هو الدوام واستمرار جميع الأزمنة وإرادة البعض مجاز لا مساغ له
بدون القرينة وبعد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الأزمنة كان دفعه في بعض الأزمنة من باب البداء
وهو على الله تعالى محال هذا إذا كان التأبيد قيدا للحكم كالوجوب مثلا أما إذا كان قيدا للواجب
مثل صوموا أبدا فالجمهور على أنه يجوز نسخه إذ لا تزيد في الدلالة على جزئيات الزمان على دلالة قولنا
صم غدا على صوم غد وهو قابل للنسخ فإن قيل التأبيد يفيد الدوام والنسخ ينفيه فيلزم التناقض
قلنا لا منافاة بين إيجاب فعل مقيد بالأبد وعدم أبدية التكليف به كما لا منافاة بين إيجاب صوم مقيد

Copyright © King Saud University

بزمان أن لا يوجد التكليف به في ذلك الزمان كما يقال صم غدًا ثم نسخ قبله وذلك كما يكلف بصوم غدٍ ثم يموت قبل غدٍ فلا يوجد التكليف وتحقيقه أن قوله صم أبدًا يدل على أن صوم كل شهر من شهور رمضان إلى الأبد واجب في الجملة من غير تقييد للوجوب بالاستمرار إلى الأبد فلم يكن رفع الوجوب بمعنى عدم استمراره مناقضًا له وذلك كما تقول صم رمضان كان جميع الرمضانات داخلة في هذا الخطاب وإذا مات انقطع الوجوب قطعًا ولم يكن نفيًا لتعلق الوجوب بشيء من الرمضانات وتناول الخطاب له والحاصل أنه يجوز أن يكون زمان الواجب غير زمان الوجوب فيتقيد الأول بالأبد دون الثاني فإن قلت قوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا إلى يوم القيامة من أمثلة الأحكام الشرعية قلت من جهة أنه حكم بوجوب تقدم المؤمن على الكافر في باب الشرف والكرامة كالشهادة ونحوها

قوله فذبح إبراهيم عليه السلام ذهب بعضهم إلى أن إبراهيم عليه السلام أمر بذبح الولد ثم نسخ ذلك لورود الفداء بذبح الشاة أما الأول فلقوله تعالى حكاية افعل ما تؤمر فإنه يدل على أن الذبح كان مأمورًا به ولقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم والفداء إنما يكون بدلًا عن المأمور به ولو كان المأمور به مقدمات الذبح لما احتيج إلى الفداء لأنه قد أتى بها وأيضًا لو لم يكن الذبح مأمورًا به لا يسع شرعًا وعادة اشتغاله بذلك وإقدامه على الترويع وإمرار المدية على حلق الولد وتله للجبين وأما الثاني فلأنه لو لم ينسخ لكان بتركه معصية فإن قيل قد وجد الذبح لما روي أنه ذبح وكان كلما قطع شيئًا التحم عقيب القطع قلنا خلاف العادة والظاهر ولم ينقل نقلًا يعتد به ولو كان لما احتيج إلى الفداء لا يخفى أن هذا النسخ ليس من قبيل النسخ قبل التمكن من الفعل كما في نسخ الصلوات ليلة المعراج للقطع بأنه تمكن من الذبح وإنما امتنع لمانع من الخارج وأما كونه قبل الفعل فلأن النسخ لا يكون إلا كذلك إذ لا يتصور نسخ ما مضى وقد قال إمام الحرمين كل نسخ واقع فهو متعلق بما كان يقدر وقوعه في المستقبل فإن النسخ لا ينعطف على مقدم سابق بل الغرض أنه إذا فرض ورود الأمر بشيء فهل يجوز أن ينسخ قبل أن يمضي من وقت امتثال الأمر به ما يتسع لفعل المأمور به والحاصل أنه إذا وقع التكليف بفعل ظاهر في الاستمرار فهل يجوز أن ينسخ قبل أن يؤتى بشيء من جزئياته كما لو قال حجوا هذه السنة وصوموا غدًا ثم قال قبل مجيء وقت الحج والغد لا تحجوا ولا تصوموا وذهب بعضهم إلى أنه ليس بنسخ إذ لا رفع هنا ولا بيان للانتهاء وإنما هو استخلاف وجعل لذبح الشاة بدلًا عن ذبح الولد إذ الفداء اسم لما يقوم مقام الشيء في قبول ما يتوجه إليه من المكروه يقال فداه تفديه أي قبل ما توجه عليه من المكروه ولو كان ذبح الولد منتفيًا لم يحتج إلى قيام شيء مقامه وحيث قام الخلف مقام الأصل لم يتحقق ترك

المأمور

المأمور به حتى يلزم الإثم فإن قيل يجب أن الخلف قام مقام الأصل الله استلزم حرمة الأصل أعني ذبح الولد وتحريم الشيء بعد وجوبه نسخ لا محالة فجوابه أما لا نم كونه نسخًا وإنما يلزم لو كان حكمًا شرعيًا وهو ممنوع فإن حرمة ذبح الولد ثابتة في الأصل فزالت بالوجوب ثم عادت بقيام الشاة مقام الولد فلا تكون حكمًا شرعيًا حتى يكون ثبوتها نسخًا للوجوب قوله لا القياس لأن شرطه التعدي إلى فرع لا نص فيه قوله فلا نسخ حينئذٍ أي بعد النبي صلى الله عليه وسلم لأن الأحكام صارت مؤبدة بانقطاع الوحي ولا يخفى أن هذا مختص بالأحكام المنصوصة فإن قيل قد سقط نصيب المؤلفة بالإجماع المنعقد في زمن أبي بكر رضي الله عنه وثبت حجب الأم عن الثلث إلى السدس بالأخوين بالإجماع مع دلالة النص على أنها إنما تحجب بالإخوة دون الأخوين قلنا نصيب المؤلفة سقط لسقوط سببه لا لورود دليل شرعي على ارتفاعه ودلالة النص على عدم الحجب بالأخوين مبني على كون المفهوم حجة وكون أقل الجمع ثلاثة ولا قطع بذلك وذكر فخر الإسلام في باب الإجماع أن نسخ الإجماع بالإجماع جائز وكأنه أراد أن الإجماع لا ينعقد البتة بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور أن يكون ناسخًا لهما ويتصور أن ينعقد إجماع لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد إجماع ناسخ له والجمهور على أنه لا ينسخ ولا ينسخ به لأنه لا يكون إلا عن دليل شرعي ولا يتصور حدوثه بعد النبي صلى الله عليه ولا ظهوره لاستلزامه إجماعهم أولًا على الخطأ لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد فإن قيل لم لا يجوز أن يكون نسخًا للإجماع الثاني قياسًا قلنا لأن شرط صحة القياس عدم مخالفة الإجماع ولهذا لا يجوز أن يكون المنسوخ بالإجماع هو القياس لأن انتفاء الشيء بانتفاء شرطه ليس من باب النسخ وللقائل أن يقول لا نم أن الإجماع المخالف للنص خطأ وإنما يكون كذلك لو لم يكن مستندًا إلى نص راجح على النص الأول الذي يجعله منسوخًا به لا يقال حينئذٍ يكون الناسخ هو النص الراجح لا الإجماع لأنا نقول يجوز أن لا يعلم ترجيح ذلك النص فلا يصح جعله ناسخًا بخلاف الإجماع المبني عليه فإنه يكون مترجحًا لا محالة فيصلح ناسخًا قوله وإلى هذا المعنى أشار بقوله تعالى يوصيكم الله إلى أن الإيصاء الذي فوض إلى العباد قد تولاه بنفسه لعلمه بجهل العباد وعجزهم عن معرفة مقاديره فصار بيان المواريث كالإيصاء ولذا قال في قوله عليه السلام إن الله أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث مشعرًا بأن ارتفاع وصية الوارث إنما هو بسبب شرعية الميراث كما يقال لمن أعطي حقه لا حق لك وقد يقال إن الثابت بآية المواريث وجوب حق بطريق الإرث وهو لا ينافي ثبوت حق آخر بطريق آخر فلا رافع للوصية إلا السنة وذكر الإمام

نفي اح

Copyright King Saud University

السرخسي رحمه الله ان المنفي بآية المواريث انما هو وجوب الوصية لا جوازها والجواز انما انتفى بقوله عليه
السلام لا وصية لوارث ضرورة نفي اصل الوصية لكن لا يخفى ان جوازها ليس حكما شرعيا بل اباحة اصلية
والثابت بالكتاب انما هو الوجوب المرتفع بآية المواريث فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة
قوله وكان هذا انما يتلى في كتاب الله تعالى يعني ان حكم قوله تعالى فامسكوهن في البيوت قد نسخ بقوله الشيخ
والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله هذا منسوخ التلاوة دون الحكم قوله فامسكوهن
بالعكس ومنسوخ التلاوة وان لم يكن قرآنا متواترا مكتوبا في المصاحف لكنه يحصل من قسم الكتاب
لا السنة ولهذا قال عمر رضي الله عنه لولا انني اخشى ان يقال زاد عمر في القرآن ما ليس منه لالحقت
الشيخ والشيخة به الى آخره بالمصحف قوله فنسخ السنة بالكتاب مستغن عنه بحث اذ لا دليل
على كون التوجه الى بيت المقدس ثابتا بالسنة سوى انه غير متلو في القرآن وهو لا يوجب التيقن لان التوجه
الى الكعبة قبل التوجه الى بيت المقدس فانه لا يعلم كونه ثابتا بالكتاب والسنة مع انه لا يسلم في القرآن
للقطع بان آية التوجه الى المسجد الحرام انما نزلت بعد التوجه الى بيت المقدس بالمدينة فان قيل
التوجه الى بيت المقدس من شرائع من قبلنا وهي ثابتة بقوله تعالى فبهداهم اقتده قلنا قد ظهر
انتساخه بالسنة حيث كان النبي صلى الله عليه وسلم توجه بكله الى الكعبة قوله وحديث عائشة
رضي الله عنها دليل على نسخ الكتاب بالسنة فيه بحث لعدم النزاع في ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد
بل بمجرد اخبار الراوي من غير نقل حديث في ذلك على ان قولها حتى اباح الله له ظاهر في
انه كان بالكتاب حتى قيل انه قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن واشار
الشيخ ابو اليسر الى ان حرمة الزيادة على التسع حكم لا يحتمل النسخ لان قوله تعالى من بعد
التأبيد اذ البعدية المطلقة تتناول الابد قوله وليس ذلك لي ان ابدله من تلقاء نفسي فان قيل يجوز ان
يكون بالاجتهاد قلت هو راجع الى الوحي حيث اذن الله تعالى في الاجتهاد من غير ان
يقرره على الخطأ قوله بدليل سياق الحديث فانه يدل على ان المراد خبر لا يقطع بصحته
حيث لم يقل فاذا سمعتم مني وقيل هذا الحديث مما خالف كتاب الله تعالى الدال على وجوب اتباع
الحديث مطلقا قوله واما المنسوخ لا يخفى ان هذا التفصيل انما هو في منسوخ الكتاب
اذ الحديث ليس من الوحي المتلو حتى يكون منسوخ التلاوة بل لا يجري النسخ الا في حكمه والمراد بالحكم ههنا ما يتعلق
بمعنى الكتاب لا بنظمه قوله وقد يرتفعان بحثا استطراديا يعني جاز رفع الحكم والتلاوة بدليل شرعي
حتى يكون نسخا وقد يرتفعان بغير ذلك وتحقيقه ان المراد بالحكم هو العلم بالوجوب ونحوه ولا خفاء في

١٧٧

ذلك بموت العلماء او باذهاب الله تعالى العلم عن قلوبهم وفيه بحث لان الحكم غير العلم والعلم انما
يقوم بالروح وهو لا يفنى بالموت فلذا احال هذا البحث على غيره قوله سنقرئك فلا تنسى
الا ما شاء الله يدل على ثبوت النسيان في الجملة لان الاستثناء من النفي اثبات اشارة وان لم يكن كذلك
عبارة وكذلك ما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة قوله فقد اختلفوا ان
الزيادة على النص نسخ ام لا يعني ان الزيادة ان كانت عبادة مستقلة كزيادة صلاة سادسة مثلا
فلا نزاع بين الجمهور في انها لا تكون نسخا وانما النزاع في غير المستقل ومثلوا له بزيادة جزء او شرط
او زيادة ما يرفع مفهوم المخالفة واختلفوا فيه على ستة مذاهب الاول انه نسخ واليه ذهب العلماء
الحنفية الثاني ليس بنسخ واليه ذهب الشافعية الثالث ان كانت الزيادة ترفع مفهوم المخالفة فنسخ والا
فلا الرابع ان غيرت الزيادة المزيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم شرعا فنسخ والا فلا واليه ذهب
القاضي عبد الجبار الخامس ان اتحدت الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد والانفصال بينهما فنسخ
والا فلا السادس ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ والا فلا والظاهر ان
قولهم بدليل شرعي اعادة [illegible] الزيادة السادس والتابيد [illegible] يتعلق بقوله رفعت وثبوته لان
الزيادة على النص الرافعة لحكم شرعي لا يكون الا بدليل شرعي وكذا ثبوت الحكم الشرعي لا
لا يخفى ان الدليل الذي يثبت به الزيادة يجب ان يكون مما يصلح ناسخا هذا تفصيل المذاهب على ما
في اصول ابن الحاجب وللمصنف عليه مؤاخذتان احداهما انه يجب اخراج مفهوم المخالفة عن محل
الخلاف مع ابي حنيفة رحمه الله لانه لا يقول به فلا يتصور رفعه واعتذر بانه لا مؤاخذة
في ذلك على ابن الحاجب لما عرف من عادته في الاختصار بالسكوت عما هو معلوم فهو في حكم المستثنى
والثانية ان ابن الحاجب اورد للزيادة التي تغير المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ثلثة امثلة
الاول زيادة ركعة في صلاة الفجر والثاني زيادة عشرين جلدا على ثمانين في حد القذف والثالث
التخيير في ثلثة امور بعد التخيير في امرين كما يقال صم او اعتق ثم يقال صم او اعتق او اطعم وقد فسر في
المحصول وغيره تغير الاصل بحيث يصير وجوده كالعدم بانه يكون الاصل اعني المزيد عليه بحيث
لو اتي به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والاستيناف ولا يخفى ان هذا انما يستقيم في
المثال الاول اذ لو فرضنا كون الفجر ثلث ركعات فمن صلى ركعتين وسلم يجب عليه اعادة الصلوة
بركعاتها الثلث بخلاف المثالين الاخيرين اذ لو اقتصر على ثمانين جلدا لا يجب الا زيادة عشرين من غير
اعادة للثمانين وكذا لو اتى باحد الامرين الاولين اعني الصوم او الاعتاق كان كافيا من غير وجوب شيء

Copyright © King Saud University

اخر عليه وان اقتصر في تفسير تغيير الاصل على ما ذكره ابن الحاجب وهو ان يصير وجود المزيد عليه بمنزلة
العدم فالمثال الثاني مستقيم اذ الثمانون بمنزلة العدم في انه لا يحصل بها اقامة الحد وبقي الاشكال
في المثال الثالث لان احد الامرين لا يكون بمنزلة العدم على تقدير التخيير بينه امور بل يحصل الايتان بالمامور به
على تقدير الايتان باحد الامرين الاولين وغاية توجيهه ما ذكره بعض المحققين وهو ان ترك الاولين
مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرما قبل الزيادة فهو كالعدم في انتفا الحرمة عنهما واعلم ان
المثال الثاني اعني زيادة عشرين على الثمانين ليس من قبيل النسخ عند القاضي وان المثال الثالث
نسخ عنده لكن لا من حيث دخوله في ضابط تغيير الاصل بل من حيث ان مذهبه هو ان الزيادة ان غيرت
المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ويلزم استينافه او كانت زيادة فعل ثالث بعد التخيير بين
فعلين فنسخ والا فلا لزيادة عشرين على ثمانين صرح به الامدي في الاحكام حيث قال ومنهم
من قال ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث صار المزيد عليه لو فعل
بعد الزيادة على حسب ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استينافه كزيادة ركعة
على ركعتي الفجر كان ذلك نسخا او كان قد خير بين فعلين ثم زيد فعل ثالث فانه يكون نسخا لتحريم ترك
الفعلين السابقين والا فلا وذلك كزيادة التغريب على الحد وزيادة عشرين جلدة على حد القذف
وزيادة شرط منفصل في شرائط الصلوة كاشتراط الوضو وهذا هو مذهب القاضي عبد
الجبار هذه عبارة الاحكام وفي معتمد الاصول انه قال قاضي القضاة ان الزيادة اذا كانت
مغيرة حكم المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث لو فعل المزيد عليه بعد الزيادة على الحد الذي كان
يفعل قبلها لم يجزه ولزم استينافه كانت نسخا وان فعل بعد الزيادة فصح ولم يلزم استينافه
وانما يجب ضم شي اخر اليه لم يكن نسخا وقال لو خيرنا الله تعالى بين واجبين ثم زاد ثالث
نسخا للقبح بتركهما فظهر انه نقل ابن الحاجب خلاف بينا **قوله** فانه ينبغي ان يكون بلفظ
المبني للمفعول لان ابن الحاجب لم يفسره هذا التفسير **قوله** فيرفع اجزا الاصل قيل معنى
الاجزا امتثال الامر والخروج عن العهدة ودفع وجوب القضا وذلك ليس بحكم شرعي
ولو سلم فالامتثال بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شي اخر ليس بنسخ لانه
مستند الى العدم الاصلي فالاولى ان يقال انه نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين مثلا وايضا قيل
ان التخيير بين الاثنين معناه وجوب احدهما لا بعينه وهو ليس مرتفع والمرتفع وهو عدم قيام
غيرهما مقامهما ثابت بحكم النفي الاصلي فلا يكون رفعه نسخا **قوله** وايضا المطلق يعني ان

الاطلاق



الاطلاق يعني مقصوده حكم معلوم وهو الجواز بما يطلق عليه الاسم وان لم يشتمل على العبد
وحكم العبد الجواز بما اشتمل على العبد ويستلزم عدم الجواز بدونه فيثبت حكم احدهما يوجب
حكم انتفا الاخر فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون
العبد بحسب لا انه اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان اراد بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا
**قوله** ولو كان الامر كما توهم اي لو كان التوقف على عدم الحلف موجبا لكون الحكم غير شرعي لزم
ان لا يكون شي من الاحكام شرعيا لان وجوب كل شي وحرمة تركه مبني على عدم الحلف وفيه نظر لان ثبوت
الحلف لا ينافي الوجوب غاية ما في الباب انهما لا يجتمعان ولا يجتمعان معا في شخص واحد فيكون وجوبه
الصلوة والصوم مثلا ثابتة بالنص وحرمة تركهما موقوفة على عدم الحلف وايضا لا معنى لتوقف
حرمة الربا والسرقة ونحو ذلك على عدم الحلف حتى يلزم نفي الحكم الشرعي على تقدير ان يكون
الموقوف على عدم الحلف حكما شرعيا **قوله** وايضا التخيير انما جعل الحكم التخيير من قبيل الاستخلاف
حتى سوى بين التخيير في رجل وامراتين وشاهد مع يمين والتخيير بين الغسل والمسح وبين التيمم والوضو
بالتبديل لظنه المصنف ان الواجب في التخيير احد الامرين او الامور لا على التعيين وفي الاستخلاف واحد
معين هو الاصل الذي يتعلق به الوجوب ولاه كالغسل مثلا وكالوضوء الا ان الخلف جعل كانه عين ذلك
الاصل حتى كانه لم يرتفع فلهذا لم يكن الاستخلاف نسخا بخلاف التخيير فانه نسخ لحرمة ترك ذلك الامر
الواحد لا على التعيين **قوله** وقوله تعالى فرجل وامراتان خبر مبتدا محذوف اي فالدليل
رجلان فالواجب رجل وامراتان فعلى هذا يكون الحكم بالشاهد واليمين رفعا لذلك الوجوب وفيه
بحث لان اصل الاستشهاد ليس بواجب وانما التقدير فليشهد رجل وامراتان فالمستشهد رجل وامراتان
وهذا على تقدير افادته انحصار الاستشهاد في النوعين لا ينفي صحة الحكم بالشاهد واليمين
والجواب ان قوله تعالى فاستشهدوا مجمل في حق الشاهد وقد فسر بالنوعين فيلزم الانحصار
لان التفسير شان لجميع ما اريد بالمجمل وايضا قد نقل الحكم عن المعتاد الى ما ليس بمعتاد من حضور
النسا مجالس القضا وهذا دليل على ان غيره ليس بمشروع وقد يقال ان غاية الدلالة على انحصار
الاستشهاد في النوعين وعلى ان غيرهما لا يعتبر عند التداين لكنه لا يقتضي عدم صحة القضا بغير ذلك
**قوله** فلا يراد التغريب بقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والنية بقوله عليه
السلام الاعمال بالنيات والترتيب بقوله عليه السلام ابدوا بما بدا الله به وبقوله صلى الله عليه
وسلم لا يقبل الله صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح براسه

Copyright © King Saud University

من يغسل رجليه والولاء في غسل اعضاء الوضوء على ما هو مذهب مالك بما روى انه عليه السلام
كان يوالي في وضوئه او بقوله عليه السلام لا يقبل الله الصلوة الا به والوضوء على الطواف بقوله
عليه السلام لا صلوة الا بطهور والطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام وفرضية
الفاتحة بقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وفرضية تعديل اركان الصلوة بقوله عليه
السلام لاعرابي اخف في صلوته ثم قم فصل فانك لم تصل فان قيل كيف ينفي وجوب الفاتحة والتعديل
بخبر الواحد قلنا لان الزيادة بطريق الوجوب لا يرتفع اجزاء الاصل فلا يكون نسخا فلا يمتنع بخلاف
الزيادة بطريق الفرضية بمعنى عدم الصحة بدونها فانها ترفع حكم الكتاب وربما تجاب بان خبر
الفاتحة والتعديل مشهور والمقصود بالفرضية والوجوب هنا هو فوات الصحة وعدمها ولا
نزاع في ان شيئا من ذلك لا يكفر جاحده فان قلت فهلا يثبت بعرضها العام على سبيل الوجوب
قلت لان الخبر فيه غريب مع عموم البلوى ولانه معرض على الفساد على ما مر فان قلت اذا اقتصر
المصلي على الفاتحة يكون فرضا لا محالة فيكون فرضا على الاطلاق اذ لا قائل بالفصل قلت النزاع
فيما شرع فرضا لا فيما يقع فرضا كما اذا اقتصر على سورة البقرة فانها تقع فرضا ولم تشرع فرضا بالاجماع
فان قلت فحينئذ يكون الفاتحة فرضا وواجبا مع انهما متنافيان بضرورة ان الفرض ما ثبت بقطعي
والواجب بظني لا قطعي قلت فرض من حيث كونها قرانا وواجب من حيث خصوصية الفاتحة وعند
تغاير الحيثيتين لا منافاة **قوله** بل هو شرط للصلوة يعني ان الكلام في كون الوضوء مفتاحا
للصلوة واما كونه قربة مفتقرا الى النية بالاتفاق ادبها تمييز العبادة عن العادة فعلى هذا ينبغي ان
يكون النية والترتيب واجبين في الوضوء على قصد القربة بمعنى انه لا يكون قربة بدونهما **قوله**
بمعنى انه لا يجوز الصلوة الا به لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون واجبا بمعنى ان يكون المصلي اثما
باعتبار ترك النية او الترتيب في الوضوء مع صحة صلوته كما في ترك الفاتحة وحينئذ لا يلزم
النسخ **قوله** فيلزم من وجوبها عدم اجزاء الصلوة التي هي الاصل لانه يفسر الاصل بغسل
الاعضاء الثلثة ومسح الراس ومعنى عدم اجزائه كونه غير كاف في صحة الصلوة وذلك
لان المراد بالاصل في هذا المقام هو المزيد عليه الذي يرفع الزيادة اجزاءه **قوله** ولم
يجعل بمثابة الواجبات بمعنى انه تام باركانها في الوضوء والا فلا خفاء في ان غسل المرفق ومقدار
الربع في المسح واجب بمعنى اللازم بدليل ظني بحيث لا يكفر جاحده **قوله** اصله ثابت اقتباس
لطيف بتغيير يسير مع ما فيه من لطف الايهام وذلك ان الامام ابا حنيفة اسم ابيه ثابت كما

ان قواعد



ان قواعد فقهه واصوله ثابتة محكمة وشاع فكره عالية مشتهر كفروع فقهه **قوله** للشركة في
صدر الكلام وهو عقد المضاربة على الشركة في الربح وشان صاحب الشركتين في المال المشترك
ان لنصيب الاخر فاذا قال على ان لي نصف الربح فكانه قال ولك ما بقي فهو في حكم المنطوق **قوله**
بدلالة حال المتكلم اي الذي من شأنه التكلم في الحادثة كالشارع والمجتهد وصاحب الحادثة
**قوله** وكذا السكوت في موضع الحاجة كان لا اسباب يلزم ذكره وجعل سكوت صاحب الشرع
وسكوت الصحابة وسكوت البكر من امثلته فان الامر الذي يعاينه الشارع لو لم يكن حقا لا حتج الى
تغييره ضرورة ان الشارع لا يسكت عن تغيير الباطل **قوله** وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا
لحالها التي يوجب الحياء هي الاجازة المنبئة عن الرغبة في الرجال وعبارة فخر الاسلام ان سكوت
البكر في النكاح جعل بيانا لحالها التي توجب ذلك اي السكوت وهي اي تلك الحالة هي الحياء والمقصود
ان السكوت جعل بيانا للحياء عن التكلم بما حصل لها من الرضا والاجازة وقيل معناه انه جعل بيانا
لحال توجب ذلك اي كونه بيانا وهي الحياء فجعل سكوتها دليلا يمنع الحياء من التكلم به وهو الاجازة
والصواب ان اللام في قوله لحالها ليست صلة للبيان وانما هو تعليل اي المعنى جعل السكوت بيانا
للرضا لاجل حال في البكر توجب السكوت وهي الحياء عن اظهار الرغبة في الرجال ومعنى عبارة
المصنف ادخل بيانا للاجازة لاجل حالها الموجبة للحياء وهي الرغبة في الرجال **قوله**
وكذا النكول جعل بيانا لثبوت الحق عليه واقرارا به لاجل حال في الناكل وهذا هو الموافق لما
نحن بصدده من ان البيان يثبت بدلالة حال المتكلم **قوله** كالمولى يسكت حين يرى عبده
يبيع ويشتري يكون اذنا فان قيل يحتمل ان يكون سكوته لفرط الغيظ وعدم الالتفات بناء
على ان العبد محجور شرعا قلنا يترجح جانب الرضى بدلالة العرف والعادة في ان من لا يرضى
بتصرف العبد يظهر النهي ويرد عليه والاظهر ان هذا القسم مندرج في القسم الثاني اعني
ثبوت الشيء بدلالة حال المتكلم **قوله** وعند الشافعي رحمه الله المائة مجملة يعني ليس
عطف الدرهم عليها تفسيرا لها لان مبنى العطف على التغاير ومبنى التفسير على الاتحاد **قوله**
لنا استدل على كون المعطوف بيانا للمعطوف عليه في مثل علي مائة ودرهم بان حذف المعطوف
عليه عند تفسيره مثل مائة وثلثة اثواب حتى انه ذكره مشتهر في العربية وبعد تكراره صورة
عطف على العدد ايضا يحمل عليه ذلك اي على حذف تفسير المعطوف عليه بقرينة المعطوف فيما
اذا كان المعطوف مقدرا بالعدد مثل مائة ودرهم او بالوزن مثل مائة وقفيز حنطة لمشابهته

علي اعني حذف [illegible] معارف اذا عطف عليه [illegible] الدراهم

Copyright © King Saud University

العدد بخلاف قوله علي مائة وعبد او ثوب فان الثاني لا يكون بيانا للاول لانه لا يشبه العدد حتى
يصح قياسه على مثل له علي مائة وثلثة دراهم مع مانع اخر وهو ان تفسير المائة بالعبد والثوب
لا يلائم لفظ علي لان موجبه الثبوت في الذمة ومثل العبد والثوب لا يثبت في الذمة الا في السلم
للضرورة فلا يرتكب الا فيما صرح به كالمعطوف دون المعطوف عليه مع انه لا يكثر كثرة العدد حتى يستحق
التخفيف فان قيل القياس ليس بمستقيم لان المفسر في مثل مائة وثلثة دراهم هو مميز المعطوف اعني
المضاف اليه لا نفس المعطوف على ما زعمتم في مائة ودرهم قلنا ممنوع بل المفسر هو المعطوف بمعنى
ان المعطوف عليه يكون من جنس المعطوف دراهما كان او دنانيرا او غيرهما وقد يجاب بانه قياس في اللغة
وان اريد اثبات الحكم على القياس الشرعي لم يكن من قبيل اللسان وانما الاتم ان العلة هو كون المعطوف من
قبيل المقدرات بل كون العطف مقتضيا للشركة فيما يتوقف عليه المعطوف والمعطوف عليه كالخبر
والشرط فلذا التفسير في مائة وثلثة اثواب بخلاف مائة ودرهم اذ لا ابهام في المعطوف فلا احتياج
الى التفسير **قوله الركن الثالث الاجماع** هو في اللغة العزم يقال اجمع فلان على كذا عزم والاتفاق
يقال اجمع القوم على كذا اتفقوا وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام في عصر على حكم شرعي
والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل وقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق
العوام وعرف بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق بعض مجتهدي عصر واحترز بقوله من امة محمد
صلى الله عليه وسلم عن اتفاق مجتهدي الشرائع السالفة وقوله في عصر حال من المجتهدين بمعناه زمانا ما
قل او كثر وفائدة الاحتراز عما يرد من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد اجماع الى اخر الزمان اذ
لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الاجتهاد ولا يخفى ان من ترك امثال ذلك لوضوحه لكن التصريح به انسب
بالتعريفات والطول ابن الحاجب وغيره الامر ليعم الشرعي وغيره حتى يحتاج الى اجماع اراء المجتهدين
في امر الحروب ونحوها ويرد عليه ان تارك الاتباع ان اثم فهو امر شرعي والا فلا معنى للوجوب والمصنف
خصه بالشرعي زعما منه انه لا فائدة للاجماع في الامور الدنيوية والدينية الغير الشرعية وفيما
ذكره من البيان نظر لان العقلي قد يكون ظنيا فبالاجماع يصير قطعيا كما في تفضيل الصحابة وكثير
من الاعتقاديات وايضا الحسي الاستقبالي قد يكون مما لم يصرح به المخبر الصادق بل استنبطه
المجتهدون من نصوصه فيفيد الاجماع قطعيته **قوله** والبحث هنا في امور ركنه واهله
وشرطه وحكمه وسببه اعني السند والناقل وعلى هذا كان المناسب ان يقول الاول ركنه الا انه
اراد بالبحث المعنى الحسي فكانه قال والابحاث ههنا في امور فهذا الاعتراض صحيح **قوله** الاول



في ركنه **قوله** ضرب امرأة الجنابة روي ان امرأة غاب عنها زوجها فبلغ عمر رضي الله عنه انها تجالس
الرجال وتحدثهم فاستحضرها لتمسها من ذلك فاملصت من هيبته اي ازلقت الجنين فاسقطته
**قوله** وقد يكون اي سكوت المجتهد للتأمل وعنه كاعتقاد حقية كل مجتهد او كون القائل اكبر سنا او اعظم
قدرا او اوفر علما واستقرار الخلاف حتى لو حضر مجتهد والحنفية والشافعية وتكلم احدهم بما يوافق مذهبه
وسكت الاخرون لم يكن اجماعا ولا يحمل سكوتهم على الرضا لتقرر الخلاف ثم لا يخفى ان اشتراط مضي مدة
التأمل انما يدفع احتمال كون السكوت للتأمل ولا يدفع احتمال كونه لتصويب المجتهدين
او استقرار الخلاف او نحو ذلك واعلم ان مثل هذا الاجماع يسمى الاجماع السكوتي للمرجاحة
وان كان هو من الادلة القطعية منزلة العام من النصوص **قوله** في العيوب الخمسة هي الجذام
والبرص والجنون في احد الزوجين والجب والعنة في الزوج والرتق والقرن في الزوجة **قوله**
فشمول العدم هو في حكم الغسل ان لا يجب غسل المخرج ولا غسل اعضاء الوضوء وشمول الوجود ان يجب
غسلهما جميعا وفي حكم النقض شمول الوجود ان ينقض الطهارة بكل من خروج الخارج من غير السبيلين
ومس المرأة وشمول العدم ان لا ينقض بشيء منهما **قوله** وقال بعض المتأخرين ذكر الامدي في الاحكام ان
المختار في هذه المسئلة انما هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان كان يرفع ما اتفق عليه القولان فهو
ممتنع لما فيه من مخالفة الاجماع والا فلا اذ ليس فيه خرق الاجماع حيث وافق كل واحد من القولين
من وجه وان خالفه من وجه وبين ذلك من امثلة القسمين ثم قال فان قيل كل من القولين غير قائل
بالتفصيل فهو قول لم يقل به قائل فيكون باطلا قلنا عدم القول به لا يوجب بطلان القول به والا
لما جاز الحكم في واقعة متجددة لم يسبق فيها قول لاحد فان قيل فقد اتفق القولان على نفي
التفصيل فالقول بالتفصيل خرق للاجماع قلنا ممنوع فان عدم القول بالتفصيل اعم من القول
بعدم التفصيل والاعم لا يستلزم الاخص نعم لو صرح القولان بنفي التفصيل لما جاز القول به فان
قيل ففي التفصيل تخطئة كل من الفريقين في بعض ما ذهب اليه وهي تخطئة للامة فيمتنع قلنا
الممتنع تخطئة الامة فيما اتفقوا عليه لا تخطئة كل بعض فيما لا اتفاق عليه فعلم ان عدم القول
بالفصل وان اشتهر في المناظرات لكنه ليس مما وقع الاتفاق على قبوله وانما يصلح
الزاما للخصم بما يلزمه من التفصيل بطلان مذهبه ثم التفصيل الذي اختاره صاحب الاحكام
ومن تبعه اصل لا يعتمد معرفة احكام الحوادث اذ لا يخفى على الناظر المتأمل ان القول الثالث
هل يستلزم رفع ما اتفق عليه القولان السابقان ام لا وليس على الاصولي التعرض لتفاصيل

الحرمات وما ادعاه الخصم من ان القول الثالث مستلزم لبطلان الاجماع في جميع الصور غير معتد به
لانه ادعا باطل لانا لا نم ثبوت احد القولين بالاجماع في مسئله الزوج او الزوجه مع الابوين
كيف وقد صدق انه لا شي من القولين مجمع عليه لما فيه من مخالفه البعض ولهذا احدث الثالث
قولا ثالثا موافقا ابن سيرين مثلا الكل في زوج وابوين دون زوجه وابوين وقال تابعي اخر
بالعكس وكذا في القول الخمسه ليس شمول الوجود ولا شمول العدم مجمع عليه وكذا في الثاني
مثلا لا اجماع على وجوب غسل المخرج لمخالفه ابي حنيفه رحمه الله ولا على وجوب غسل اعضا الوضو
لمخالفه الشافعي واذا صدق انه لا شي ولا واحد من الطهارتين مما يجب اجماعا فكيف يصدق
ان احدهما واجبه اجماعا غايته ما في الامر انه ركب معلقه بحسب التعبير عن الامرين بمفهوم
يشملهما على سبيل البدل ويكون تعلق الحكم به في كل من القولين باعتبار فرد اخر وظاهر انه لا
يلزم منه الاجماع على الحكم في شي من الافراد بخلاف مسئله العده والجد مع الاخوه لاتفاق
الفريقين على عدم جواز الانتها بالاشهر قبل الوضع على عدم جواز حرمان الجد واما مسئله علة الربوا
فلا يخفى ان القول الثالث ان كان بعدم اعتبار الجنس في العليه كان مخالفا للاجماع والاتفاق
لم يقع اتفاق الاقوال الثلثه الا على اعتبار الجنس في العليه **قوله** اما عند ابن مسعود داخل
في حيز قوله لم يقل احد يعني لا قائل بان المجموع المركب من كون عدم الحامل بوضع الحمل ومن انتفا حجب
الجد ومن سقف باجماع بن مسعود وغيره اما عنده فلان الجز الثاني اعني انتفا الحجب منتف لان الحجب
ثابت واما عند غيره فلان الجز الاول اعني كون العده بوضع الحمل منتف لكونها بابعد الاجلين والجد
سقي باسقا احد حرسه **قوله** في الصحار هو المال الغائب الذي لا يرجى وان رجي فليس بضمار
وقيل هو ما لا ينتفع به من الاموال **قوله** فلا بد من ضابط يعرف من كلامه ان القسم الثاني بين اما ان
يشتركا في امر واحد هو حكم شرعي فالقول بشمول العدم اعني عدم وجوب شي منهما كان ابطالا للاجماع السابق
وان كان في شمول الوجود اعني وجوبهما جميعا لم يكن ابطالا للعدم كذلك ابطال الاجماع ولزم من هذا الحكم بانه اذا
اشترك القولان في حكم واحد شرعي كان القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع ليس على اطلاقه واما الثاني
وهو ان يكون المختلف فيه حكما متعلقا باكثر من محل واحد فاختلاف القولين بما يتصور بسلبه او جه الاول
ان يكون احدهما قائلا بثبوت الحكم في صوره معينه وعدم ثبوته في الصوره الاخرى والاخر قائلا
بالعكس كقول ابي حنيفه رحمه الله بالانتقاض بالخروج من غير السبيلين لا بمس المراه وقول
الشافعي رحمه الله بالانتقاض بالمس دون الخروج فالقول بانتقاض كل منهما او بعدم انتقاض شي منهما لا



لا يكون ابطالا لحكم شرعي مجمع عليه الثاني ان يكون احدهما قائلا بالثبوت في الصورتين وهو معنى
شمول الوجود والاخر بالعدم فيهما وهو معنى شمول العدم فان اتفق الشمولان على حكم واحد شرعي
كتسويه الاب والجد في الولايه كان القول بالافتراق مبطلا للاجماع والا فلا كالقول بجواز الفسخ
ببعض العيوب دون البعض الثالث ان يكون احدهما قائلا بالثبوت في احدى الصورتين
بعينها والعدم في الاخرى والاخر قائلا بالثبوت في كلتي الصورتين فيكون اتفاقا على الثبوت في
صوره بعينها او بالعدم فيهما فيكون اتفاقا على العدم في صوره بعينها فيكون القول الثالث
ابطالا لمجمع عليه كمسئله الصلوه في الكعبه نفلا وفرضا ومسئله بيع الملاقيح والبيع بالشرط ولا
يخفى عليك انهما خارجه عن البحث فان بطلان بيع الملاقيح مسئله مجمع عليها والبيع بالشرط مسئله
يختلف فيها لا تعلق لاحدهما بالاخرى والبحث هو انه اذا سبق في مسئله اختلاف على قولين
فاحداث قول ثالث هل يكون ابطالا للاجماع ام لا **قوله** واما مسئله الربوا احد القولين فيها
علته القدر مع الجنس والاخر الطعم مع الجنس او الادخار مع الجنس وهما لا يشتركان في واحد
حقيقي هو حكم شرعي فان مفهوم احد الامرين واحد بحسب الاعتبار بل بحسب العباره دون
الحقيقه ومع ذلك فليست العليه حكما شرعيا لا يدرك لولا خطاب الشارع بل قد يستنبط ثم
يمكن ان يقال ان القولين اتفقا على انه لا ربوا في غير الجنس وهذا حكم شرعي فالقول بعدم دخول
الجنس في العليه رفع لذلك **قوله** فالتطهير واجب بالاجماع قد عرفت انه يصدق لا شي من
التطهيرين مجمع على وجوبه اما غسل المخرج فلمخالفه ابي حنيفه واما غسل الاعضا فلمخالفه
الشافعي فلا يصدق ان احدهما واجب بالاجماع **قوله** ولو جعل الحكمان يعني لو اعتبر ترتيب
الحكمين في كل من القولين لتصير حكما واحدا بان يقال الانتقاض بالخروج مع عدم الانتقاض بالمس حكم
واحد لابي حنيفه والانتقاض بالمس مع عدم الانتقاض بالخروج حكم واحد للشافعي فهذان لا يشتركان
في امر واحد وقع الاتفاق عليه حتى يكون مخالفته ابطالا للاجماع فان قيل قد اتفقا على احد الامرين
اعني انتقاض الخروج دون المس او بالعكس فالجواب ما مر من انه مع كونه واحدا اعتبارا ليس بحكم شرعي
فان قيل ينبغي ان يكون القول بشمول العدم مبطلا للاجماع على حكم شرعي هو بطلان صلوه من احتجم ومس
فالجواب ان بطلانها ليس مجمع عليه واما قال فالذي يخطر بالبال ان الظاهر انه لا خلاف في بطلان الصلوه وانما
الخلاف في جهه البطلان فالحكمان متحدان لا تغاير بينهما اصلا وانما التغاير في العله **قوله** واما
الاجماع المركب فاعم من هذا اي مما يسمى عدم القائل بالفصل لانه يشتمل ما اذا كان احدهما قائلا بالثبوت

ويجعل هذه المسئله وسيله مساواة الاب والجد من القسم الثاني فتبين ان ليس المراد بالاول ان يشترك القولان في حكم واحد شرعي وبالثاني ان لا يشتركا فيه وانما
صح

Copyright © King Saud University

في احدى الصورتين فقط والاخرى بالثبوت فيهما او بالعدم فيهما **قوله** وليس هواي صاحب البدعة الذي
يدعوا الناس اليها من الامة على الاطلاق لانه وان كان من اهل القبلة فهو من ائمة الدعوة دون المتابعة
كالكفار ومطلق الاسم لامة المتابعة المشهود لها بالعصمة قال الامام السرخسي صاحب البدعة ان لم يكن
يدعوا اليها ولكنه مشهور بها فقيل لا يعتد بقوله فيما تضلل فيه واما فيما سواه فيعتد به والاصح انه ان كان
مظهرا لها فلا يعتد بقوله اصلا والا فالحكم كما ذكر **قوله** بالتعصب هو عدم قبول الحق عند ظهور
الدليل بناء على ميل الى جانب **قوله** لا يكفر بالمخالفة يعني في صورة عدم تمام الاجماع بناء على بقاء مخالفه
واحد **قوله** انقراض العصر عبارة عن موت جميع من هو من اهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة
بعد اتفاقهم على حكم فيها وفائدة ذلك جواز الرجوع قبل الانقراض لا دخول من سيحدث وقيل جواز
الرجوع ودخول من ادرك عصرهم من المجتهدين في اجماعهم ايضا وعند المشترطين ينعقد الاجماع لكن لا يستقر
حجة بعد الرجوع وقيل لا ينعقد مع احتمال الرجوع **قوله** فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا بيني اذا الحق
لكن على طريق البحث عن الماخذ كما هو دأب المناظر بل على ان يعتقد كل حقيته ما ذهب اليه وعليه عامة
اهل الحديث والشافعية وقد صح عن محمد انه لا يكون مانعا ونقل عن ابي حنيفة ما يشعر بالمنع وذلك
لبيع امهات الاولاد كان مختلفا بين الصحابة فاجمع التابعون على انه لا يجوز فلو قضى به قاض لا ينفذ عند محمد
وروى الكرخي عن ابي حنيفة انه لا ينقض وقيل هذا مبني على ان الاجماع لم ينعقد وقيل على ان فيه شبهة
حيث ذهب كثير من العلماء الى انه ليس باجماع **قوله** لانه لم يسبق اي لم يسبق دليلا يعتد به ويعمل وعبارة
الاسلام انه نسخ واعترض عليه بانه لا نسخ بعد انقطاع الوحي واجيب بجوازه فيما ثبت بالاجتهاد على معنى
انه لما انتهى ذلك الحكم بانتهاء المصلحة وفق الله المجتهدين للاتفاق على القول الاخر ورفع الخلاف وان لم يعرفوا
مدة الحكم وتبدل المصلحة **قوله** وهو ان يثبت الحكم اي الحكم الشرعي اذ الحكم الدنيوي لا يثبت يقينا لان
الاجماع لا يكون فوق صريح قول الرسول وليس بحجة في مصالح الدنيا لقوله عليه السلم في قصة التلقيح
انتم اعلم بامور دنياكم وربما يترك رايه في الحروب بمراجعة الصحابة وقيل يبقى الحكم مطلقا لكن في
الدنيوي يجوز مخالفته بعد تبدل المصلحة واما الحكم الشرعي المجمع عليه فان كان اجماعه ظنيا لا يكفر
جاحده وان كان قطعيا فقيل يكفر وقيل لا والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر
جاحده اتفاقا وانما الخلاف في غيره وسيأتي فيه تفصيل واستدل على افادة الاجماع ثبوت الحكم يقينا
بوجوه من الكتاب والسنة منها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل
المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وجه الاستدلال انه اوعد باتباع غير سبيل المؤمنين بضمه الى مشاقة

الرسول

١٧٨

بعدم اتباع سبيلهم

الرسول التي هي كفر فيحرم اذ لا يضم مباح الى حرام في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم اذ لا مخرج عنهما لان ترك
الاتباع غير سبيلهم فيدخل في اتباع غير سبيلهم والاجماع سبيلهم فيلزم اتباعه فان قيل لفظ الغير مفرد
لا يفيد العموم فلا يلزم حرمة اتباع كل ما يغاير سبيل المؤمنين بل يجوز ان يكون غير سبيل المؤمنين هو الكفر
والتكذيب قلنا بل هو عام بالاضافة الى الجنس بدليل صحة الاستثناء قطعا ولو سلم فلنفي الاطلاق فان
قيل السبيل حقيقة في الطريق الذي يمشى فيه وهو غير مراد اتفاقا وليس حمله على الطريق الذي اتفق عليه
الامة من قول او فعل او اعتقاد اولى من حمله على الدليل الذي اتبعوه قلنا اتباع غير الدليل وان كان هو القياس داخل
في مشاقة الرسول اي مخالفة حكمه اذ القياس ايضا مستند الى النص وحينئذ يلزم التكرار فان قيل لو عم لزم اتباع
المباحات واسناد الحكم الى الدليل الذي اسند المؤمنون احكامهم اليه قلنا خص ذلك للقطع بانه لا يلزم
المتابعة في المباح وان الاتباع هو الاتيان بمثل فعل الغير لكونه فعل الغير لا لكونه مما ساق اليه الدليل
مثلا ايمان المؤمنين بالله وبنبوة موسى لا يعد اتباعا لليهود وذلك كما خص المؤمنون بالمجتهدين الموجودين
في عصر فان قيل يجوز ان يراد سبيل المؤمنين في متابعة الرسول او مناصرته او الاقتداء به او فيما صاروا به
مؤمنين وهو الايمان به وقد نزلت الآية في طعمة بن ابيرق حين سرق درعا وارتد ولحق بالمشركين
اجيب بان العبرة للعمومات والاطلاقات دون خصوصات الاسباب والاحتمالات والثابت
بالنصوص ما دلت عليه ظواهرها ولم يصرف عنه قرينة وقد يقال ان التمسك بالظواهر ووجوب العمل بها
انما ثبت بالاجماع ولولاه لوجب العمل بالدلائل المانعة عن اتباع الظن واعترض المصنف بانه يجوز ان يكون
سبيل المؤمنين ما اتى به الرسول صلى الله عليه وسلم ويكفي في صحة العطف تغاير المفهومين وجوابه انا لا نمنع
ذلك من جهة انه لا يصح العطف بل من جهة ان سبيل المؤمنين عام لا تخصيص له بما ثبت اتيان الرسول صلى
الله عليه وسلم به مع ان حمل الكلام على افادة الحديث اولى من حمله على التكرار وتغاير المفهومين لا يدفع
التكرار كما في قولنا اتبعوا القرآن وكتاب الله والتنزيل ونحو ذلك **قوله** ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل
المؤمنين احكاما لا يدخل فيها ما اتى به النبي عليه السلم هذا مما لا حاجة اليه في الاستدلال وعلى تقدير كونه غير
ما اتى به النبي صلى الله عليه وسلم لا يدخل اتباع ما اتى به النبي صلى الله عليه وسلم في الوعيد لان عطف اتباع
غير سبيل المؤمنين على مخالفة الرسول صلى الله عليه وسلم والحاق الوعيد بهما قرينة ظاهرة على ان اتباع ما
اتى به وامتثال اوامره لا يدخل في الوعيد وان كان غير سبيل المؤمنين وعلى هذا لا حاجة الى ما التزمه من ان مراد
حرالشي[illegible] غيره مع انه امر اتفق على بطلانه جمهور المتمسكين بهذه الآية على حجية الاجماع مع ان ما
اتى به النبي صلى الله عليه وسلم على تقدير دخوله في سبيل المؤمنين يصدق عليه انه سبيل المؤمنين فلا يدخل تحت

Copyright © King Saud University

الوعيد لان الوعيد انما هو على اتباع سبيل الا تكون سبيل المؤمنين لان معنى غير سبيل المؤمنين غير ما تصدق عليه انه
سبيل المؤمنين لا غير هذا المفهوم والا لكان كل واحد من خرق الاحكام الاجماعية غير سبيل المؤمنين قوله
وقوله وكذلك جعلناكم امة وسطا اثبت لمجموع الامة العدالة وهي تعصمهم لسان على الحق والطريق المستقيم لان
العدالة الحقيقية الثابتة بتعديل الله تعالى تنافي الكذب والميل اجانبا للباطل ولا خفاء انها ليست ثابتة لكل
واحد من الامة فتعين المجموع وايضا الشاهد حقيقة هو المخبر بالصدق واللفظ مطلق يتناول الشهادة في
الدنيا والاخرة فيجب ان يكون قول الامة حقا وصدقا لانه اختارهم الحكيم الخبير للشهادة على الناس قوله وكل
الفضائل منحصرة في التوسط تقرير هذا الكلام ان الخالق تعالى وتقدس قد ركب في الانسان ثلث قوى احدها مبدا
ادراك الحقائق والشوق الى النظر في العواقب والتمييز بين المصالح والمفاسد ويعبر عنها بالقوة النطقية
والعقلية والنفس المطمئنة والملكية والثانية مبدا جذب المنافع وطلب الملاذ من الماكل والمشارب
وغير ذلك وتسمى القوة الشهوية والبهيمية والنفس الامارة والثالثة مبدا الاقدام على الاهوال
والشوق الى التسلط والترفع وهي القوة الغضبية والسبعية والنفس اللوامة وتحدث من اعتدال
الحركة للاولى الحكمة وللثانية العفة وللثالثة الشجاعة فامهات الفضائل هي هذه الثلثة وما
سواها انما هو من تفريعاتها وتركيباتها وكل منها محتوش بطرفي افراط وتفريط هما رذيلتان
اما الحكمة فهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وهي العلم النافع المعبر عنه بمعرفة
النفس ما لها وما عليها المشار اليه بقوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وافراطها
الجربزة وهي استعمال الفكرة فيما لا ينبغي كالمتشابهات وعلى وجه لا ينبغي كمخالفة الشرائع نعوذ بالله
من علم لا ينفع وتفريطها الغباوة التي هي تعطيل القوة الفكرية بالارادة والوقوف عن اكتساب
العلوم النافعة واما الشجاعة فهي انقياد السبعية للناطقة لتكون اقدامها على حسب الروية من
غير اضطراب في الامور الهائلة حتى يكون فعلها جميلا وصبرها محمودا وافراطها التهور اي
الاقدام على ما لا ينبغي وتفريطها الجبن اي الحذر عما ينبغي واما العفة فهي انقياد البهيمية للناطقة
لتكون تصرفاتها بحسب اقتضاء الناطقة ليسلم عن استعباد الهوى اياها واستخدام اللذات وافراطها
الخلاعة والفجور اي الوقوع في ازدياد اللذات على ما يجب وتفريطها الخمود اي السكون عن طلب
اللذات بقدر ما رخص فيه العقل والشرع ايثارا لا خلقة فالاوساط فضائل والاطراف رذائل
واذا امتزجت الفضائل الثلثة حصلت من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة فبهذا الاعتبار
عبر عن العدالة بالوساطة واليه اشير بقوله عليه السلم خير الامور اوساطها والحكمة في

النفس



النفس البهيمية بقاء البدن الذي هو مركب للنفس الناطقة لتصل بذلك الى كمالها اللائق بها ومقصدها المتوجه اليه
وفي السبعية كسر البهيمية وقهرها ودفع الفساد المتوقع من استيلائها واشتراط التوسط في افعالهما لئلا
تستعبدا الناطقة في هواها وتصرفاها عن كمالها ومقصدها ومثل ذلك بفارس استردف سبعا وبهيمة للاصطياد
فان انقاد السبع والبهيمة للفارس واستعملهما على ما ينبغي حصل مقصود الكل بوصول الفارس الى الصيد
والسبع الى الطعمة والبهيمة الى العلف والا هلك الكل فقوله النفس الحيوانية اراد بها ما هو اعم من البهيمية
والسبعية واما الكلام في ان هذه الثلثة نفوس متعددة ام نفس واحدة مختلفة بالاعتبارات ثم قوى وكيفيات
للنفس الانسانية فموضعه علم اخر قوله واما غيره من الآيات فدلالته على ان اتفاق مجتهدي عصر واحد
حجة قطعية ليست بقوية اما قوله تعالى كنتم خير امة الاية فلان الظاهر ان الخطاب للصحابة على ما يشعر به
قوله تعالى لن يضروكم الا اذى وان الضلالة في بعض الاحكام بناء على الخطأ في الاجتهاد بعد بذل الوسع
لا ينافي كون المؤمنين العاملين بالشرائع الممتثلين للاوامر خير الامم ولان المعروف والمنكر ليسا على العموم
اذ رب منكر لم ينهوا عنه لعدم الاطلاع عليه ولان المعروف والمنكر بحسب الراي والاجتهاد
لا يلزم ان يكونا كذلك في الواقع وبعد تسليم جميع ذلك لا دلالة قطعا على قطعية اجماع المجتهدين
من عصر واما قوله تعالى وكذلك جعلناكم الاية فلان العدالة لا تنافي الخطأ في الاجتهاد اذ لا فسق
فيه بل هو مأجور ولان المراد كونهم وسطا بالنسبة الى سائر الامم ولانه لا معنى لعدالة المجموع بعد
القطع بعدم عدالة كل من الآحاد وبعد التسليم لا دلالة على قطعية اجماع المجتهدين من عصر
قوله وما ذكر من الاخبار قد يستدل على حجية الاجماع بان الاخبار في عصمة الامة عن
الخطأ مع اختلاف عباراتها وكون كل منها خبر واحد قد تظاهرت حتى صارت متواترة المعنى
بمنزلة شجاعة علي وجود حاتم فاجاب بان كون مجموعها حد التواتر غير معلوم ولا يخفى ان
مثل هذا يرد على كل ما ادعي تواتر معناه قوله فانا ادلة قد ذكر المصنف مما يصح له على قطعية
الاجماع ستة اوجه حاصل الاول ان الله تعالى حكم باكماله دين الاسلام فيجب ان لا يكون شيء من احكامه
مهملا ولا شك ان كثيرا من الحوادث مما لم يرد بتصريح الوحي فيجب ان يكون مندرجا تحت الوحي بحيث
لا يصل اليه كل احد وحينئذ اما ان لا يمكن للامة استنباطه وهو باطل اذ لا فائدة في
الادراج او يمكن لبعض المجتهدين منهم خاصة وهو باطل بالضرورة فيتعين استنباطه للمجتهدين
وحينئذ اما ان يستنبطه قطعا ويقينا كل مجتهد وهو باطل لما ثبت من الاختلاف او جميع المجتهدين
الى القيامة وهو ايضا باطل لعدم الفائدة فتعين استنباط جمع من جميع المجتهدين في عصر ولا دلالة على تعيين

المجتهدين
معين من الاعصار فيجب ان يعتبر عصر واحد وحينئذ لا ترجيح للبعض على البعض فتعين اعتبار جميع
في عصر واحد فيكون اتفاقهم سابقا للحكم ونسبة عليه فيجب اتباعه للآيات الدالة على وجوب اتباع
السنة هذا غاية تقرير هذا الكلام ولقائل ان يقول وجوب الاتباع لا يستلزم القطع وايضا
ذلك لا يدل على حجية اجماع مجتهدي كل عصر لجواز ان يكون الحكم المندرج في الوحي مما يطلع
عليه واحد او جماعة من المجتهدين في عصر دون اهله او بعده وايضا احتمال الذين هو النصيص
على قواعد العقائد والتوقيف على اصول الشرائع وقوانين الاجتهاد لا ادراج حكم كل
حادثة في القرآن والمصنف جعل القضايا المتفق عليها نوعين احدهما ما اتفق عليه جميع الناس
والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من امة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر وظاهرها لا انحصار في ذلك
لان ما لم يتفق عليها جميع الناس بل بعضهم اقسام كثيرة لا يدخل تحت الحصر ذكره في النوع الاول
تطويلا وتفصيلا لا دخل له في المقصود الا ان يراد ان ما اتفق عليه المجتهدون في عصر يجب على ذلك
العصر قبوله كما ان المتفق عليها من الجميع يجب قبولها وتنوعها في نفس الامر له للمتواترات والمجربات
**قوله** وايضا قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الآية لقائل ان يقول هذا لا يفيد الا كون ما اتفق عليه
طوائف الفقها حجة على غير الفقها والكلام في كونه حجة على المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفته وايضا وجوب
العمل لا يستلزم القطع وكذا الكلام في قوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم على
انه لو صح ما ذكره يلزم ان يكون قول مجتهد واحد في عصر لا مجتهد فيه غيره حجة قطعية لكونه
متعينا على الحكم في ذلك العصر **قوله** وايضا قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما الآية لقائل ان
يقول المراد عدم الاضلال بالالجاء الى الكفر بعد الهداية الى الايمان اذ كثيرا ما يقع الخطا للجماعات العلما
وايضا هذا لا ينفي وقوع الضلال والذهاب الى غير الحق من النفس او من الشيطان وانما ينفي وقوع
الضلال من الله تعالى وايضا لو جرى على ظاهره لزم ان لا يخطئ جماعة من العلما قط ولا دلالة
على تعيين جميع المجتهدين من عصر **قوله** وايضا قوله تعالى ونفس وما سواها الآية الواو للقسم
ومعنى تنكير نفس التكثير وقيل المراد نفس آدم ومعنى الهام الفجور والتقوى افهامهما وتعريف
حالهما والتمكين من الاتيان بهما ومعنى تزكيتها انماؤها بالعلم والعمل ومعنى تدسيتها نقصها
واخفاؤها بالجهالة والفسوق وليس معنى الهام الفجور والتقوى ان يعلم كل خير وشر ولا اختصاص
لذلك بالنفس المزكاة فكيف لجميع المجتهدين من امة محمد في عصر والعجب من المصنف كيف يرد استدلال
العموم بانها ليست قطعية الدلالة على كون الاجماع حجة قطعية واورد مما ينبغي له لا دلالة له فيه



على المطلوب بوجه من الوجوه والحاصل ان هذه الوجوه ما لكتاب مما اتفق له في اخر عهده ولا يوجد
في النسخ القديمة وقد يقال ان مراده الاستدلال بمجموع الآيات المذكورة لا بكل واحد وذلك مع انه
خلاف ظاهر كلامه ليس بمستقيم اذ لا دلالة للمجموع ايضا قطعا **قوله** وايضا العلما استدلال
حينئذ لا ان حاصله راجع الى ما سبق من ان الاحاديث الدالة على حجية الاجماع متواترة المعنى والمصنف
قد منع ذلك ثم لما كان ههنا مظنة ان يقال ان العلما لم يتفقوا على ذلك لانه يمتنع تواطؤهم على الكذب لان
منهم من خالف وزعم ان الحجة انما هو اجماع اهل المدينة او اجماع العترة اجاب بان ما يدعى كونه
حجة اخص الاجماعات لانه اجماع جميع المجتهدين في عصر فيدخل فيهم المجتهدون من اهل المدينة
والعترة بخلاف اجماع المدينة او العترة فانه لا يستلزم اجماع الكل وفيه نظر لانه قد لا يوجد
في العصر مجتهد من العترة او لا يطلع عليه كما في القرن الثالث وما بعده فلا يكون اخص ولا يدل ادلتهم
على مطلوبنا لان دليلهم اشتمال اجماع العترة على قول الامام المعصوم بل الجواب ان المراد اتفاق علما
السنة والجماعة ولا اعتداد بمخالفة كثير من اهل الاهوا والبدع **قوله** ثم الاجماع على مراتب فالاولى
بمنزلة الآية والخبر المتواتر يكفر جاحده والثانية بمنزلة الخبر المشهور يضلل جاحده والثالثة لا
يضلل جاحده لما فيه من الاختلاف **قوله** وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل ذهب فخر الاسلام الى انه
يجوز نسخ الاجماع بالاجماع وان كان قطعيا حتى لو اجمع الصحابة على حكم ثم اجمعوا على خلافه جاز والمختار عند
الجمهور هو التفصيل على ما اشار اليه المصنف وهو ان الاجماع القطعي المتفق عليه لا يجوز تبديله وهو
المراد بما سبق من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به والمختلف فيه يجوز تبديله كما اذا اجمع القرن الثاني
على حكم يروى فيه خلاف من الصحابة ثم اجمعوا بانفسهم او اجمع من بعدهم على خلافه فانه يجوز ان
ينتهي مدة الحكم الثابت بالاجماع فيوفق الله تعالى اهل الاجماع للاجماع على خلافه وما يقال ان انقطاع
الوحي يوجب امتناع النسخ مخصوص بما يتوقف على الوحي والاجماع ليس كذلك والمصنف قد تحاشى عن
اطلاق لفظ النسخ الى لفظ التبديل محافظة على ظاهر كلام القوم من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به
**قوله** واما الخامس فهو السند والناقل جمعهما في بحث واحد لانهما سببان فالاول سبب ثبوت
الاجماع والثاني سبب ظهوره والجمهور على انه لا يجوز الاجماع الا عن سند من دليل او امارة لان عدم
السند يستلزم الخطا اذ الحكم في الدين بلا دليل خطا ويمتنع اجماع الامة على الخطا وايضا اتفاق الكل
من غير داع مستحيل عادة كالاجماع على اكل طعام واحد وفائدة الاجماع بعد وجود السند سقوط
البحث وحرمة المخالفة وصيرورة الحكم قطعيا ثم اختلفوا في السند فذهب الجمهور الى انه يجوز ان يكون

Copyright © King Saud University

قياسًا وانه واقع كالاجماع على خلافة ابي بكر رضي الله عنه قياسًا على امامته في الصلوة حتى قال صحبة
رسول الله لامر ديننا افلا نرضاه لامر دنيانا وذهب الشيعة وداود الظاهري ومحمد بن جرير الطبري
الى المنع من ذلك واما جواز كونه خبر واحد فمتفق عليه كما في عامة الكتب وقد وقع في الميزان واصول الامام
السرخسي ان المدلول ان كانوا في الظني قياسًا كان او خبر واحد ولم يجوزوا الاجماع الا عن قطعي لانه قطعي فلا
يبتنى الا على قطعي لان الظن لا يفيد القطع وجوابه ان كون الاجماع حجة ليس مبنيا على دليله اي سنده
بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الامة واستدامة لاحكام الشرع والدليل على بطلان مذهبهم انه
لو اشترط كون السند قطعيا لوقع الاجماع لغوا ضرورة ثبوت الحكم قطعا بالدليل القطعي فان قيل
هذا يقتضي ان لا يجوز الاجماع عن قطعي اصلا لوقوعه لغوا قلنا المراد انه لو اشترط كون السند قطعيا
لكان الذي هو اصل الادلة لغوا بمعنى انه لا يثبت حكما ولا يوجب امرا مقصودا في شيء من الصور الاجماع
اذ التأكيد ليس بمقصود اصلي بخلاف ما اذا لم يشترط فان السند اذا كان ظنيا فهو يفيد اثبات القطع
بطريق القطع واذا كان قطعيا فهو يفيد التأكيد كما في النصوص المتعاضدة على حكم واحد فلا يكون
لغوا من الادلة واعلم انه لا معنى للنزاع في جواز كون السند قطعيا لانه ان اريد انه لا يقع اتفاق
مجتهدي عصر على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان وكذا ان اريد انه لا يسمى اجماعا لان الحد
صادق عليه وان اريد انه لا يثبت الحكم فلا يتصور نزاع لان اثبات الثابت محال **قوله** واما الناقل
نقل الاجماع الينا قد يكون بالتواتر فيفيد القطع وقد يكون بالشهرة فيقرب منه وقد يكون بخبر الواحد
فيفيد الظن ويوجب العمل لوجوب اتباع الظن بالدلائل المذكورة قال الامام الغزالي رحمه الله وجوب
العمل بخبر الواحد ثبت اجماعا وذلك فيما نقل عن النبي عليه السلام واما فيما نقل عن الامة من الاجماع
فلم يدل على وجوب العمل به نص ولا اجماع ولم يثبت صحة القياس في اثبات اصول الشريعة هذا هو
الاظهر ولسنا نقطع ببطلان من يتمسك به في حق العمل واستدل بان نقل الظني مع تخلل الواسطة
بين الناقل والنبي صلى الله عليه وسلم يوجب العمل فنقل القطعي اولى واجيب بان خبر الواحد انما
صار ظنيا بواسطة شبهة في الناقل والا فهو في الاصل قطعي كالاجماع بل اولى اذ لا شبهة لاحد في ان
الخبر المسموع من النبي صلى الله عليه وسلم حجة قطعا **قوله الركن الرابع في القياس** هو في
اللغة التقدير والمساواة يقال قست النعل بالنعل اي قدرتها بها وفلان لا يقاس بفلان اي لا يساويه
وقد يتعدى بعلى لتضمين معنى الابتناء كقولهم قاس الشيء على الشيء وفي الشرع مساواة فرع لاصل
في علة حكمه وذلك لانه من ادلة الاحكام فلا بد من حكم مطلوب به وله محل ضرورة والمقصود





اثبات ذلك الحكم في ذلك المحل لثبوته في محل اخر بقياس هذا به فكان هذا فرعا وذاك اصلا لاحتياجه اليه وابتنائه
عليه ولا يمكن ذلك في كل شيئين بل اذا كان بينهما امر مشترك يوجب الاشتراك في الحكم ويسمى علة الحكم ولا بد
من ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها فيه محال لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين وبذلك يحصل ظن
مثل الحكم في الفرع وهو المطلوب وقد وقع في عبارة القوم انه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة
واعترض عليه بانه منقوض بدلالة النص وبانه لا معنى لتعدية الحكم لاستحالة الانتقال على الاوصاف
ولو سلم فيلزم عدم بقاء الحكم في الاصل لانتقاله عنه ولو سلم فالثابت في الفرع لا يكون حكم الاصل بل
مثله ضرورة تعدد الاوصاف بتعدد المحال فالمصنف زاد تقييد العلة بما لا يدرك بمجرد
اللغة احترازا عن دلالة النص وفسر تعديته حكم الاصل باثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع وبهذا
خرج الجواب عن الاعتراضات المذكورة الا انه تعرض لبعضها على التفصيل على ما سيشير اليه **قوله**
والمراد بالاصل هو المقيس عليه فان قلت تفسير الاصل والفرع بالمقيس عليه والمقيس يستلزم
الدور لتوقف معرفتهما على معرفة القياس قلت ليس هذا تفسيرا للاصل والفرع بل بيانا لما صدق عليه
اي المراد بالاصل المحل الذي يسمى مقيسا عليه لا نفس الحكم ولا دليله على ما وقع عليه اصطلاح البعض
وكذا في الفرع مثلا اذا قسنا الذرة على البر في حرمة الربوا فالاصل هو البر والفرع الذرة لاشتباههما عليه
في الحكم لا انتقال فيخرج عن التعريف قياس المعدوم على المعدوم لان الاصل ما يبتني عليه غيره والفرع
ما يبتني على غيره والمعدوم ليس بشيء لانا نقول لفظة ما عبارة عما هو اعم من الوجود والمعدوم اعني
المعلوم ولو سلم فالوجود في الذهن كاف في التشبيه **قوله** بل يستعمل فيه في الاصل فيه مجاز لان
معنى التعدية في اللغة جعل الشيء متجاوزا عن الشيء ومنتقلا عنه ولا يخفى ان التعدية في اصطلاح التعريف
مجاز او منقول على انه لا حاجة الى هذا الاعتذار بعد تفسير التعدية باثبات مثل الحكم على ما سبق ولا
الى الاعتذار عن ترك قيد المتحد بانه لا يمكن تعدية الحكم الا اذا كان متحدا بالنوع وذلك لانه مبني على ان
يكون التعدية حقيقة هنا وهذا باطل اذ لا يتصور التعدية في الاحكام والانتقال على الاوصاف
**قوله** وبعض اصحابنا ذكر فخر الاسلام ان ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه
النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده وقال اما الحكم الثابت بتعليل النصوص فتعدية حكم
النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الراي على احتمال الخطأ وهذا صريح في ان العلة ركن والتعدية
حكم وفيه اشارة الى ان القياس هو التعليل اي تبيين العلة في الاصل ليثبت الحكم في الفرع وذهب المصنف
الى ان مراده ان العلم بالعلة ركن القياس اي ما يقوم به ويحصل وهذا محتمل وحمل احدهما ان يراد بالركن

Copyright @ King Saud University

نفس ما به الشيء على ما اشار اليه في الميزان من ان ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر وما سواه مما يتوقف
عليه اثبات الحكم شرايط لا اركان وثانيهما وهو الاظهر ان يراد بالركن جزء الشيء على ما ذهب اليه بعض
المحققين من ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع
فثمرة القياس لتوقفه عليه لكن لا يخفى انه لا حاجة على هذا التقدير الى ما ذكره من ان المراد بالعلة العلم
بالعلة لان نفس هذه الامور الاربعة مما يتوقف عليه تحقق القياس ووجوده في نفسه فان قيل
وقد ذكر فخر الاسلام ان من جملة شروط القياس تعدي الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو
نظيره ولا نص فيه وشرط الشيء متقدم عليه فكيف يكون اثرا له اجيب بان المراد ان يكون
التعدية حكم القياس واثره شرط له او ان التعدية شرط العلم بصحة القياس لا القياس بنفسه
**قوله** وهذا احسن من جعل القياس تعدية هذا ظاهر على تفسير التعدية باثبات الحكم في الفرع
اذ يصح ان يقال دليل اثبات حرمة الربوا في الذرة هو القياس ولا يصح ان يقال هو اثبات حرمة الربوا
فيها **قوله** لان مثبت الحكم هو الله تعالى غير واف بالمقصود لانه مبني على هذا التقدير ان لا يجعل
شيء من الادلة مثبتا للحكم بل يجعل مظهرا على ما ذهب اليه المحققون من ان مرجع الكل الى الكلام
النفسي والاوجه ما سبق ان حكم الفرع ثبت بالنص او الاجماع الوارد في الاصل والقياس
بيان لعموم الحكم في الفرع وعدم اختصاصه بالاصل وهذا واضح ثم الاظهر ان يفسر التعدية بالابانة
والاظهار على ما ذكره الشيخ ابو منصور رحمه الله ان القياس ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته
في الآخر **قوله** واصحاب الظواهر نفوه اي القياس بمعنى انه ليس للعقل مجال النظر على النظر لا في
الاحكام الشرعية ولا في غيرها من العقليات والاصول الدينية واليه ذهب الخوارج ام مع انه
ليس للعقل ذلك في الاحكام الشرعية خاصة اما لامتناعه عقلا واليه ذهب بعض الشيعة
والنظام واما لامتناعه سمعا واليه ذهب داود الاصفهاني والمذكور في الكتاب ادلة
المذهب الاخير ولم يتعرض للاول لنا قاطعون بان الشارع لو قال اذا وجدت مساواة فرع
لاصل في علة حكمه فاثبت فيه مثل حكمه واعمل به لم يلزم منه محال لا لنفسه ولا لغيره ثم احتلف
القائلون بعدم امتناع القياس فقيل هو واجب عقلا لئلا يخلو الوقايع عن الاحكام اذ النص
بالحوادث الغير المتناهية وجوابه ان اجناس الاحكام وكلياتها متناهية يجوز التنصيص عليها بالعمومات
والجمهور على انه جائز ثم اختلفوا في ثبوته فقيل بالعقل وقيل بالسمع ثم اختلف القائلون بالسمع فقيل
بدليل ظني وقيل قطعي وبه يشعر كلام المصنف حيث استدل عليه بدلالة نص الكتاب وبالسنة المشهورة

وذهب النهرواني والقاشاني الى انه ليس بواقع والجمهور على انه واقع ثم اختلفوا

ويه



وبالاجماع **قوله** المراد بالكتاب اللوح عن ابن عباس رضي الله عنه هو لوح من درة بيضاء طوله
ما بين السماء الى الارض وعرضه ما بين المشرق الى المغرب وعند الحكماء هو العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات
على ما عليه منه ينطبع العلوم في عقول الناس وقيل هو علم الله تعالى وعلى هذا لا اسناد لا لو كان
المراد بالكتاب المبين هو القرآن فلا اسناد لا الا على القراءة المشهورة لان قوله ولا حبة في ظلمات الارض
ولا رطب ولا يابس مجرور معطوف على ورقة في قوله وما تسقط من ورقة الا يعلمها اي ما تسقط من رطب
ولا يابس وفسره ابن عباس رضي الله عنه بمنبت وغير منبت ولا معنى للتعميم المراد في قولهم ما ترك فلان
من رطب ولا يابس الا جمعه نعم لو حمل قراءة الرفع على الاستئناف دون العطف على محل من ورقة لكان فيه
تمسك يحتاج الى ما ذكره من الجواب وهو ان كل شيء فرض فهو كائن في القرآن معنى وان لم يكن فيه لفظا على ما
ذكر في قوله تبيانا لكل شيء فحكم المقيس مذكور فيه معنى وهو لا ينافي كون القياس مظهرا على انه لو صح
تمسكهم لزم ان لا يجوز غير القرآن حجة فان قيل الكل في القرآن الا انه لا يعلمه الا النبي صلى الله عليه وسلم
او اهل الاجماع قلنا فليكن فيه حكم القياس ويعرفه المجتهد **قوله** اولاد السبايا جمع سبية بمعنى
مسبية يعني انهم اخذوا الجواري سبايا فولدت لهم اولادا غير نجباء **قوله** فلم يجز اثباته بما فيه شبهة احتراز
عن الاجماع اذ لا شبهة فيه واما خبر الواحد فهو ثابت من جهة الشارع وقطعي في الاصل وانما تمكنت الشبهة في
طريق الانتقال الينا وهذا بخلاف حقوق العباد فانها تثبت بما فيه شبهة كالشهادات لعجزهم عن الاثبات بقطعي
**قوله** بخلاف امر الحرب حاصله انا انما نمنع العمل بالرأي والقياس فيما يمكن فيه العمل بالاصل ويكون من
حقوق الله تعالى ولا يكون مدركه بالحس ولا بالعقل اذ لو ادرك به صار قطعيا **قوله** ولنا قوله تعالى
فاعتبروا يا اولي الابصار فان الاعتبار رد الشيء الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه ومنه سمي الاصل الذي يرد
اليه النظاير عبرة وهذا يشمل الاتعاظ والقياس العقلي والشرعي ولا شك ان سوق الآية للاتعاظ
فيدل عليه عبارة وعلى القياس اشارة فان قيل الاعتبار هو الاتعاظ وحقيقته تتبع الشيء بالتأمل
على ما يشهد به الاستعمال ونقل ائمة اللغة وقد يستعمل في القياس في الامور العقلية كما يقال في اثبات
الصانع اعتبر بالدار وهل يمكن حدوثها بغير صانع مما طنك بالعالم ولم يفهم احد من مثل اعتبر قس الذرة
بالحنطة قلنا لو سلم فيدل على ثبوت القياس الشرعي بطريق دلالة النص على ما يشعر به فاء التعليل
الدالة على ان القصة المذكورة سبب الامر بالاعتبار عليه لوجوب الاتعاظ بناء على ان العلم بوجود السبب
يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس الشرعي وفيه نظر لان القياس صرح الشرط والجزاء
لا يقتضي العلية التامة حتى يلزم ان يكون علة وجوب الاتعاظ هي القضية السابقة غايته ما في الباب

ان يجوز لها دخل في ذلك وهذا لا بد لان كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على

ان ما ذكره من التحقيق مما يسلك فيه الافراد من العلماء فكيف يحصل من دلالة النص وقد يسوق بانه يجب ان يكون مما

يعرفه كل من يعرف اللغة وقد يقال انه لا عموم في الاية ولو سلم فقد خص منه ما ينتفي فيه شرائط القياس وما

تعارضت فيه الاقيسة وصيغة الامر يحتمل الوجوب وغيره والمرة والتكرار والخطاب مع الحاضرين فقط

والتقييد ببعض الاحوال والازمنة فكيف يثبت بذلك وجوب العمل لكل مجتهد بكل قياس صحيح في كل زمان

وجوابه ان اعتبروا في معنى فعلوا الاعتبار وهو عام وتخصيص البعض بالعقل لا يقدح في كونه قطعيا وعلى

تقدير عدم العموم فالاطلاق كاف ولفظ اولي الابصار يعم المجتهدين بلا نزاع ولا ضرر ببقاء الاحتمالات

الا الناشئة من دليل فمتمسك بشيء من النصوص قوله ولما صح كان الامر للايجاب الظاهر ان الامر للاباحة والتقييد

بالصفة المذكورة للدلالة على انه لا يجوز بيع الحنطة عند انتفائها لانه لما لم يقل بمفهوم الصفة ولم يمكنه

ان يحمل جواز البيع عند انتفاء الصفة منفيا بحكم الاصل اذ الاصل هو الجواز لزمه المصير الى ان الامر

للايجاب باعتبار الوصف يعني ان بيع الحنطة مباح الا ان رعاية المماثلة فيه واجبة كما ان اخذ الرهن جائز والقبض

فيه واجب فان قلت معنى كون الامر للايجاب ان المامور به واجب وهذا لا يستقيم فيما نحن فيه اذ لا وجوب

لبيع الحنطة بوصف المماثلة ولا لاخذ الرهن بوصف القبض قلت مراده ان الامر منصرف الى رعاية

الوصف وهي واجبة كانه قيل اذا بعتم الحنطة فراعوا المماثلة واذا اخذتم الرهن فاقبضوا قوله

واما حديث معاذ فانه مشهور يثبت به الاصول فان قلت الاجتهاد قد يكون بغير القياس المتنازع فيه

كالاستنباط من النصوص الخفية الدلالة او الحكم بالبراءة الاصلية او القياس المنصوص العلة ولو سلم فلا دلالة

على الجواز لغير معاذ رضي الله عنه قلت الاستنباط من النصوص مما يوجد في الكتاب والسنة وكذا البراءة

الاصلية على تقدير تسليم احتياجها الى الاجتهاد لقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الاية فبقي

القياس وهو مطلق ولو اقتصر على منصوص العلة لما سلك الشارع لغالب من الاحكام وهي التي تبنى

على قياس غير منصوص العلة وجواز ذلك لمعاذ رضي الله عنه انما كان باعتبار اجتهاده فيثبت في غيره بدلالة

النص وقد قال عليه السلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة قوله وقد روينا في اخبار السنة احاديث

تدل على انه عليه السلم كان يقول في بعض الاحكام بالقياس وهي وان كانت اخبارا احادا الا ان جملتها

بلغت حد التواتر وهي انه عليه السلم كان يعمل بالقياس فيكون حجة وربما يجعل وجه الاستدلال انه عليه

السلم كان يذكر لبعض الاحكام عللها ولولم يجز الحاق غير المنصوص عليه بالمنصوص عليه لما كان

لذكر العلل فائدة وقد يقال بان ذكر الاحكام بعللها لا يوجب كون العمل بها بالقياس بل فائدتها معرفة



الحكم والعلة معا فانها اوقع في النفس وادخل في القبول قوله وعمل الصحابة اشارة الى دليل على

حجية القياس بوجهين احدهما انه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة العمل بالقياس عند عدم النص

وان كانت تفاصيل ذلك احادا والعادة قاضية بان مثل ذلك لا يكون الا عن قاطع على كونه حجة وان

لم تعلمه بالتعيين وثانيهما ان عملهم بالقياس ومباحثتهم فيه بترجيح البعض على البعض تكرر وشاع

من غير نكير وهذا وفاق واجماع على حجية القياس وما نقل من ذم الرأي عن عمر وعلي وابن عمر وابن

مسعود رضي الله عنهم انما كان في البعض لكونه في مقابلة النص او لعدم شرائط القياس وشيوع

الاقيسة الكثيرة بلا انكار مقطوع به مع الجزم بان العمل كان بها لا بظهورها لا بخصوصياتها قوله لان

وجود الشيء او عدمه في زمان لا يدل على بقائه فيه نظر لانا نقطع بكثير من الاحكام كوجود مكة وبغداد

وعدم جبل من الياقوت وبحر من الزئبق مع انه لا دليل عليها الا ان الاصل في الموجود هو الوجود حتى يظهر دليل

العدم وبالجملة الحكم بالبراءة الاصلية شائع فيما بين العلماء بحيث لا يصح انكاره على ما سبق في مفهوم الشرط والصفة

قوله فصل في شرائط القياس عبارة فخر الاسلام في الشرط الاول ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه

بنص اخر اي لا يكون المقيس عليه منفردا بحكمه بسبب نص اخر دال على الاختصاص وذلك كما اختص

من بين الناس بقبول شهادته وحده بقوله حسبه حرمة وخص زينب بالحلال اذا ذكر هود ونحوه وفي عبارة الفقهاء

النبي عليه السلم بكذا وكذا وفي الكشاف اياك بعيد معناه تخصك بالعبادة لا نعبد غيرك واما

استعمال الباء في المقصور عليه فقليل كما في قولهم في ما نبدا الا بايم انه يختص بدينا العام لكن مما ساعدت البنية

الوهم كثيرا حتى انه يحمل الاستعمال الشائع على القلب فكذا عبر المصنف عبارة فخر الاسلام الى قوله ان لا يكون

حكم الاصل مخصوصا به كاختصاص قبول شهادة الواحد بخزيمة بقوله عليه السلم من شهد له خزيمة

فحسبه وذلك انه شهد للنبي عليه السلم في انه او في الاعرابي بثمن ناقة او انه بايع ناقة على اختلاف

الروايتين وذلك التخصيص ثبت كرامة او باعتبار انه فهم من بين الحاضرين جواز الشهادة للرسول

صلى الله عليه وسلم بناء على اخباره بمنزلة المعاينة قوله وان لا يكون معدولا اي معدولا به لانه

من العدول وهو لازم ولا يبعد ان يجعل من العدل وهو الصرف فيكون متعديا قوله فانه

بنافي ركن الصوم فان قيل فليصح قياس الوقاع ناسيا على الاكل في عدم فساد الصوم فلنا لم يثبت ذلك

بالقياس بل بدلالة النص للعلم بان بقاء الصوم الناسي في الاكل انما كان باعتبار انه عذر جاز لا باعتبار خصوصية

الاكل قوله ولتقوم المنافع جعله من امثلة المعدول عن القياس لان القياس عدم تقوم المعدوم اذ التقوم

ينبئ عن التعادل ولا تعادل بين ما يبقى وما لا يبقى لكن ثبت في الاجارة بقوله تعالى فاتوهن اجورهن وقوله

Copyright © King Saud University

تعالى اخبارًا على ان تاجرني ثماني حجج وقوله عليه السلام اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه وجعله محل الاسلام
من اسئلة كون الاصل مخصوصًا بحكمه وهو ايضا مستقيم بل المحقق ان الشرط الثاني مغني عن الاول لكونه
من اقسامه على ما ذكره الامدي في الاحكام من ان المعدول به عن سنن القياس ضربان احدهما ما لا
يعقل معناه وهو اما ان يكون مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة وحده او لا يكون كذلك بل يكون
مبتدا به كاعداد الركعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات وثانيهما ما شرع ابتدا
ولا نظير له فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كرخص السفر او لا كضرب الدية
على العاقلة قوله ان لا يكون المعدى فيه اشعار بانه يشترط ان لا يكون حكم الاصل منسوخًا اذ لا تعدية
لما ليس بثابت قوله باحد الاصول الثلثة اشارة الى ان حكم الاصل لا يجوز ان يكون ثابتا بالقياس
لانه ان اتحدت العلة في القياسين فذكر الواسطة ضايع وان لم يتحد بطل احد القياسين لابتنائه على غير
العلة التي اعتبرها الشرع في الحكم اذا قيس الذرة على الحنطة في حرمة الربوا بعلة الكيل والجنس ثم اريد
قياس شيء اخر على الذرة فان وجدت فيه العلة اعني الكيل والجنس كان ذكر الذرة ضايعا ولزم قياسه على
الحنطة وان لم يوجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء علة الحكم قوله من غير تغيير اي لا تغير في الفرع
حكم الاصل من اطلاقه وتقييده او عموم له مما يتعلق بنفس الحكم وانما يقع التغيير باعتبار المحل
وباعتبار صيرورته ظنيا في الفرع قوله الى فرع يتعلق بعدي اي وان يكون المعدى حكما موصوفا بما ذكر
معدي الى فرع هو نظيره ولا يستقيم تعلقه بالمعدى المذكور اما لفظا فللفصل بالاجنبي واما معنى
فلانه لا يفيد اشتراط كون الفرع نظير الاصل ولا اشتراط كون الاصل حكما موصوفا بما ذكر
في جميع الصور لان معناه حينئذ انه يشترط ان يكون الحكم المعدى الى فرع هو نظيره حكما شرعيا
ثابتا باحد الاصول الثلثة قوله فلا يثبت اللغة بالقياس يعني اذا وضع لفظ لمسمى مخصوص باعتبار
معنى يوجد في غيره لا يصح لنا ان نطلق ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة سواء كان الوضع لغويا
او شرعيا او عرفيا وذلك كاطلاق الخمر على غير العقار من المسكرات اخذ المخالف بالدوران
والالحاق بالقياس الشرعي واجيب بانه يشترط في الدوران صلوح العلية وهو ممنوع ههنا فان
علة اطلاق اللفظ على المعنى حقيقة هو الوضع لا غير وبان العمدة في حجية القياس الشرعي هو
الاجماع ولا اجماع ههنا ويرد على المتمسك بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار على ما
حققه المصنف من دلالة النص وجوابه انا لا نم رعاية المعنى سبب للاطلاق انما هي سبب للوضع
وترجيح الاسم على الغير على ما سبق ولا نزاع في صحة الاطلاق مجازا عند وجود العلاقة على ما ذهب

وبالغم يعم العقارة اي الملازمة ... المثني او يعرف ... فافهم

اليه الشافعي رحمه الله من استعمال الفاظ الطلاق في العتاق وبالعكس لاشتمالها على ازالة الملك وكما
ذكره من وجوب الحد على اللائط قياسا على الزاني فانما هو قياس في الشرع دون اللغة او هو قول بدلالة
النص وكذا ايجاب الحد بغير الخمر من المسكرات وقد توهم بعضهم ان امثال ذلك قول بجريان القياس في
اللغة وليس كذلك وههنا بحث وهو ان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا اما ان يكون في مطلق القياس
وهو باطل لان قياس السماء على البيت في الحدوث بجامع التاليف وقياس كثير من الاغذية على العسل في
الحرارة بجامع الحلاوة وامثال ذلك مما ليست بافيسة شرعية لا يتوقف على كون حكم الاصل شرعيا
وهو ظاهر واما ان يكون في القياس الشرعي وحينئذ لا معنى لتفريع عدم القياس في اللغة على ذلك
وهذا ايضا ظاهر والتحقيق ان هذا شرط للقياس الشرعي على معنى انه يشترط فيه كون حكم الاصل حكما شرعيا ولو قال
اذ لو كان حسيا او لغويا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعي للمساواة في علته ولا يتصور الا بذلك
السد شراب مشتد فوجب الحد كما يوجب الاسكار او كما يسمى خمرا كان باطلا من القول كا رجا عن الانتظام
وهذا مبني على ان القياس لا يجري في اللغة ولا في العقليات من الصفات والافعال وفايدته تظهر
فيما اذا قاس النفي فاد المركن المقتضي ثابتا في الاصل كان نفيا اصليا لا يقاس عليه النفي الطارئ
وهو حكم شرعي ولا النفي الاصلي لثبوته بدون القياس وبالاجماع وقد يذكر في كثير من المسائل فلكثرة
يقول المناظر لا بد من بيان المقتضي في الاصل وما ذاك الا ليكون النفي حكما شرعيا وقد سبق بيان
من ذلك في فصل المطلق والمقيد قوله لئلا يحمل اي لفظ الخمر على ساير الاشربة مجازا عند ارادة معناه
الحقيقي في ذلك الاطلاق لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اللهم الا ان يطلق مجازا على شراب مخامر العقل
فيشمل العقار وغيره بطريق عموم المجاز قوله ان الحكم في الاصل حرمة تنتهي بان قيل قد ثبت الحرمة
المقلي بعينه وبيع الدقيق بالحنطة مع انها لا تنتهي بالحل قلنا بطلان الاول لانها بالكيل انما جاء من صنع العبد وهو
المقلي والطحن لا بالشرع والشرع انما اثبتها متناهية بالمساواة كيلا اعني مثل القلي والطحن قوله
والتساوي بالعدد غير معتبر شرعا مع انه التساوي بالوزن معتبر شرعا وهو كاف في انتهاء الحرمة
قوله لان عذره اي عذر الخاطي دون عذر الناسي لامكان الاحتراز عن الخطا بالتثبت والاحتياط
بخلاف النسيان فانه سماوي محض جبل عليه الانسان قوله لانه كان موافقا للنص ولا حاجة اليه اعترض
بان عدم الاحتياج الى القياس لا ينافي صحته والاستدلال به قصدا الى تعاضد الادلة كالاجماع عن قاطع
والى هذا ذهب كثير من المشايخ وكثير في كتب الفروع الاستدلال في مسألة واحدة بالنص والاجماع
والقياس قوله وان كان مخالفا بطل هذا قياس القتل العمد على الخطا والتمس العوض على المنعقد في

وفي غير الاصل ... بعدم التساوي يعني ...

Copyright © King Saud University

ن
اليمين

ايجاب الكفارة فانه مخالف لما روي انه قال عليه السلام خمس من الكبائر لا كفارة فيهن وعد منها اليمين الغموس وقتل النفس
بغير حق قوله وان لا يغير حكم ما لاطعام هو جعل الغير طاعما سواء كان على وجه الاباحة او التمليك
فاشتراط التمليك قياسا على الكسوة تغيير لحكم النص وكذا تقييد رقبة الكفارة بالمؤمنة تغيير للاطلاق
المفهوم من النص وهذا الكلام ظاهر في ان المراد تغيير حكم نص في الجملة سواء كان هو النص في حكم الاصل او
غيره فان قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين وقوله او تحرير رقبة ليس لبيان حكم الاصل بل
حكم الفرع فعلى هذا لا حاجة الى هذا القيد لان اشتراط عدم النص في الفرع مغن عنه لان معناه عدم
نص دال على الحكم المعدى او عدمه وههنا النص دال على عدم الحكم المعدى في الفرع لان الاطلاق
يدل على اجزاء مجرد الاطعام على سبيل الاباحة وعلى اجزاء الرقبة الكافرة وانه لا اشتراط التمليك والايمان
وقد يقال الجواب ان تغيير القياس حكم نص لا يدل على ثبوت الحكم في الفرع ولا على عدمه وفيه نظر وعبر
فخر الاسلام عن هذا الشرط بان يبقى الحكم في الاصل على ما كان قبله ثم قال وانما اشترط ذلك لان
تغيير حكم النص في نفسه باطل ثم مثل بهذه الامثلة وغيرها قصدا الى انها تغيير النص بالرأي
فعمم الشارحون انها امثلة لعدم بقاء حكم النص المعلل على ما كان قبل التعليل فاعترضوا بان التغيير في
هذه الامثلة انما هو حكم النص في الفرع لا في الاصل قوله ولذا السلم الحال الحديث من اراد
منكم ان يسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وجوز الشافعي رحمه الله السلم الحال
قياسا على المؤجل بجامع دفع الحرج باحضار المبيع مكان العقد وركيك القياس يوجب احد امرين ان
النص يدل على عدم مشروعية السلم الحال بحكم مفهوم الغاية اتفاقا او لا ولا عبرة بالقياس المغير لحكم
النص الا ان يخالفه المفهوم سيما في خبر الواحد غير قادح في صحة القياس عند الشافعي واما
ان محل البيع يجب ان يكون مملوكا مقدورا للتسليم والمسلم فيه ليس كذلك لكونه غير موجود الا
ان الشرع رخص فيه باقامة ما هو سبب القدرة على التسليم وهو الاجل مقام حقيقة القدرة وجعله
خلفا عنها فحكم الاصل اعني السلم المؤجل يشتمل على جعل الاجل المعلوم خلفا عن وجود المسلم فيه
وعن القدرة عليه وفي قياس السلم الحال عليه تغيير لهذا الحكم من غير تعيين وقد قال ان معنى اقامة الخلف
مقام الاصل هو جعل الخلف كانه هو الاصل واعتبار حقيقة الاصل يكون تحقيقا لذلك لا تغييرا او يكون
اولى بالجواز لكونه مصيرا الى الاصل دون الخلف لا عدولا عنه كما هو خلاف مقتضى العقد اعني الاجل وربما
يجاب بان اقدامه على عقد السلم دليل على انما عنده مستحق لحاجة اخرى فيكون بمنزلة العدم كالماء المستحق
للشرب في جواز التيمم وفيه نظر اذ ربما يكون لدفع الحرج في احضار المبيع ولغيره من الاغراض فلا

لانه يرخص قبل الاجل
خلفا عن الموجود وقد
سبق ان شرط القياس
تعدية حكم





يتعين الحاجة الضرورية قوله واما كان تغييرا وجه السؤال انكم جوزتم دفع قيمة الواجب في الزكاة قياسا
على العين بعلة دفع حاجة الفقير وفي هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وحاصل
الجواب ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في ضمان ارزاق العباد وايجاب الزكاة
في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك لان الزكاة عبادة والعبادة خالص حق الله تعالى فلا تجب
للفقراء اصلا وانما يصرف اليهم ايفاء لحقوقهم وانجازا للعدة ارزاقهم ولا خفاء في ان حوائجهم مختلفة
لا تندفع بنفس الشاة مثلا وانما تندفع بمطلق المالية فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقهم في مطلق
المالية دل ذلك على جواز الاستبدال والغاء اسم الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل وعلم ان ذكر اسم
الشاة انما هو لكونها ايسر على من وجب عليه الزكاة لان الابل من جنس النصاب ما يسهل وبه اليه
اوصل ولكونها معيارا لمقدار الواجب اذ بها تعرف القيمة فان قيل اذا ثبت وجوب الشاة بعبارة النص
وجواز الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة اجيب بان التعليل انما وقع لحكم آخر هو كون
الشاة صالحة للصرف الى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعي ثابت
بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية حدثت بعدما كانت باطلة في الامم السالفة باعتبار
كون الصدقة من الاوساخ ولهذا كان يقبل القرابين بالاحراق وانما كان للتصرفات انما تعرف شرعا
فصلاحية الحل محلا للبيع دون الخمر ولما كان هذا حكما شرعيا علله بالحاجة اي بحاجة الفقير الا الشاة
او بكونها دافعة لحاجة لتعدي الحكم الى قيمة الشاة ويجعلها صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى
القيمة اشد وهي للحاجة ادفع فصار الحاصل ان هنا حكما هو وجوب الشاة وآخر هو جواز الاستبدال
وثالثا هو صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع في هذا الحكم اي صلاحية الشاة للصرف
وليس فيه اي في هذا الحكم تغيير بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة انما يكون بالنص اي بدلالة النص الامر
بايفاء حق الفقراء وهذا التغيير مقارن للتعليل في حكم آخر هو صلاحية الشاة للصرف ليس فيه
اي في ذلك الحكم الاخر تغيير للنص اصلا اذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف الى الفقير فصار
التغيير مع التعليل لا بالتعليل والممتنع هو التغيير بالتعليل لا معه فقوله بالنص خبر صار ومعا
حال او هو خبر صار وبالنص خبر بعد خبر فعلى ما ذكره المصنف صار الاصل هو الشاة والفرع القيمة
والحكم الصلاحية والعلة الحاجة ولما كان مخالفا لظاهر عبارة فخر الاسلام حيث جعل الفرع
هو سائر الاموال والعلة التقوم اوردها وشرحها تنبيها على ان العلة قد تعتبر من جانب
المصرف وهي الحاجة وقد تعتبر من جانب الواجب وهي التقوم وان المستبدل به يجوز ان يعتبر نفس

الفقير وحينئذ لا معنى للتعليل بالعموم وان تعبيرنا له القيمة متعلل بالعموم والمقصود واحد وهو
صلاح صرف الشاة وغيرها فان قلت كان النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحها للصرف
كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دل على صلاح غير الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل
قلت لا معنى لجواز الاستبدال الا سقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ابقاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف
اليه ويهدا الابدال على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف بعد ما كانت هذه الصلاحية باطلة في
الامم السالفة بخلاف الشاة بعينها فان معنا الامر بصرفها الى الفقير وهذا منصوص على الصلاحية
فلا بد من اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال
انما جوز بالتعدية في دفع الحاجة حتى لو اسكن الفقير دارا بنية الزكوة لم تجزه فالحاصل ان الصدقة
تقع لله ابتدا وللفقير بقا فلا بد من ثبوتها حقا لله تعالى اولا ومن صلوحها للصرف الى الفقير ثانيا وفي
الشاة مثلا ثبت كلا الامرين بالنص وفي القيمة ثبت الاول بدلالة النص والثاني بالتعليل والقياس على الشاة
وهذا اعترض على ثبوت جواز الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم يكن في حسن الواجب بما يصلح لانفاق
الفقرا ويقضي حوائجهم وهو الدراهم والدنانير المخلوقة ثمنا للاشيا على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق
قوله وذكر الاصناف وجه السوال انكم جوزتم صرف الزكوة الى صنف واحد فما تقولون في صرفها الى
الكل بعلة الحاجة وفي هذا التعليل تغيير للنص الدال على كون الزكوة حقا لجميع الاصناف والجواب ان
استحقاق الكل انما يلزم لو كان اللام للتمليك وليس كذلك لما مر ان الزكوة خالص حق الله تعالى ابتدا وانما تصير
للفقرا بقا بدوام اليد فيكون اللام للعاقبة دون التمليك وانما اطلق ذلك على غيره لان كون اللام للعاقبة
مجاز بعيد لا يصار اليه الا عند ظهور القراين وقد امكن حمل اللام على الاختصاص والدلالة على ان
المصارف انما هي هذه الاصناف لا غير بمعنى انه لا يجوز الصرف الى غيرهم وانهم هم الصالحون للصرف
اليهم سوا صرف اليهم اولم يصرف فبالصرف الى البعض لا يتغير كون الكل مصارف وانما يلزم التغيير
لو كان اللام للتمليك فيفيد ان الزكوة ملك لجميع الاصناف فيكون صرفها الى البعض صرف ملك البعض
الى غيرهم ثم ان المصنف لا يخلو عن ضعف لانه قد سبق ان بطلان الجمعية وثبوت الحمل على الجنسية
انما يكون عند تعذر الاستغراق فلا معنى لتعليل عدم امكان ان يراد بالفقرا الجميع ببطلان الجمعية
اولا وبعدم الاستغراق ثانيا ففي العبارة تسامح وايضا المطلوب ههنا جواز الصرف الى بعض
الاصناف وهذا لا يتفاوت بكون الفقرا للجمعية او للجنسية فلا مدخل لما ذكره من ان الفقرا
للجنس في اثبات كون اللام للعاقبة دون التمليك لجواز ان يلزم الخصم بطلان الجمعية ويدعي كون
والحصر



الزكوة ملكا للاجناس المذكورة ولا مدفع له الا ما ذكرنا قوله على انه ان اريد هذا اي توزيع جميع
الصدقات على جميع الفقرا يلزم بطلان مذهب الشافعي لانه لا يقول بوجوب الصرف الى جميع افراد
كل صنف بل الى جمع منها فان قلت اذا كان للاستغراق كان المعنى كل صدقة لكل فقير وهذا اظهر بطلانا
فلم عدل الى توزيع الجميع قلنا لانه ربما يدعى ان معنى الاستغراق الشمول والاحاطة بمعنى المجموع
وان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الاحاد بالاحاد فابطل ذلك ايضا وسكت عما هو ظاهر
البطلان قوله واستعمال الما لازالة النجاسة يعني ان المقصود هو الازالة لا الاستعمال بدليل
جواز الاقتصار على قطع موضع النجاسة او حرقه وكون الما الة صالحة للازالة حكم شرعي معلل بكونه
مزيلا فيتعدى الى كل مايع يشاركه في ذلك وكونه مزيلا يتضمن امرين طهارة المحل وعدم تنجس الالة
بالملاقاة والاول ما وجدنا للازالة بل الزيادة فان قيل بل الحكم بطهارة المحل خاصية في الما اذ لو كان
للازالة لوجب ان يشاركه جميع المايعات المزيلة في رفع الحدث قلنا الحكم بالطهارة عن الحدث بمعنى
زوال المانع الشرعي ليس بمعقول اذ العضو طاهر لا يحس به شي ومن شرط القياس كون المعنى معقولا
قيل ولو سلم انه معقول فالما يوجد مباحا لا يبالي بحيثه ولا يلحق به حرج بخلاف سائر المايعات
وفيه نظر اما اولا فلانه لا عبرة بالفرق بعد تحقق العلة وهي الازالة واما ثانيا فلانه منقوض بدفع الخبث
فان قلت قد ذكر في بحث المناقضة ان التطهير بالما معقول وفي الهداية ان غير المعقول هو الاقتصار
على الاعضا الاربعة واما الحدث فمعقول قلت يأتي جوابه في بحث المناقضة وذكر فخر الاسلام ان الما مطهر
بطبعه لم يحدث فيه معنى لا يعقل فلا يحتاج في صيرورته مطهرا الى النية بخلاف التراب فانه ملوث
الا ان الشرع جعله مطهرا عند ارادة الصلوة فيفتقر الى النية فان قيل يجب ان يلحق الخل في ازالة
الما معقول لا انه يتضمن امرا غير معقول وهو عدم تنجس الما باول الملاقاة قلنا لا باس بذلك بعد
كون المعنى معقولا لانه ملتزم لضرورة دفع الحرج قوله وهو ان لا يتنجس كل ما يصل اليه لنفي
الشمول لا لشمول النفي قوله لان الما مطهر طبعا تعليل لمعقولية ازالة الما للخبث وذلك لفرط لطافته
وقوة ازالته وسرعة نفوذه وسهولة خروجه فيزول به الحدث والخبث جميعا بخلاف سائر
المايعات فانه مطهر باعتبار القلع والازالة فيزول به الخبث لاثباته على الرفع والقلع دون
الحدث لعدم معقوليته ثبوتا وزوالا قوله ويشتغل بالعلامة وهي ما يعرف به وجود الحكم
من غير ان يتعلق به وجوده ولا وجوبه كالاذان للصلاة والاحصان للرجم يعني ان تعريف العلة
بالمعرف للحكم ليس بمانع لدخول العلامة فيه قيل ولا جامع لخروج المستنبطة عنه لانها عرفت

Copyright © King Saud University

بالحكم لان معرفة علية الوصف متاخرة عن طلب عليته المتاخر عن معرفة الحكم فلو
عرف الحكم بها لكان العلم بها سابقا على معرفة الحكم فيلزم الدور وجوابه ان المعرف للعلة المتقدم
عليها هو حكم الاصل والمعرف بالعلة المتاخر عنها هو حكم الفرع فلا دور وان قيل هما متلازمان
مشتركان في الماهية ولوازمها قلنا لا ينافي كون احدهما احكم من الاخر بعارض **قوله** بل في الوجوب
الحادث لقائل ان يقول الوجوب الحادث على ما زعمتم اثر للخطاب القديم وما ثبت به فكيف
يكون اثر الشيء اخر هو فعل حادث كالقتل مثلا وجوابه ما اشار اليه من ان معنى اثر الخطاب القديم
انه حكم مرتب على العلة وشرعه عقيبها وعلى هذا لا يبعد ان يراد بالحكم الخطاب القديم ويكون معنى تاثير
العلة تاثيرها في تعلق الخطاب بافعال العباد **قوله** وكل من جعل العلل العقلية موثرة بذواتها جعل
العلل الشرعية كذلك فان قلت لكون الوقت موجبا لوجوب الصلوة والقتل لوجوب القصاص ونحو
ذلك مما لا يذهب اليه عاقل لان هذه اعراض وافعال لا يتصور منها ايجاد وتاثير قلت معنى تاثيرها
بذواتها ان العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف على ايجاب
من موجب وكذا في كل ما يحقق عندهم انه علة **قوله** فما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب
فان قلت كثير من العلل الشرعية مما كانت متحققة قبل ورود الشرع من غير ان يوجد عقيبها
الوجوب كالوقت مثلا قلت معنى كلامه ان كل شيء جعله الشارع علة لحكم بمعنى ذلك انه حكم بانه
كلما يوجد ذلك الشيء بشرائطه يوجد الحكم عقيبه بايجاب الله تعالى وقبل ورود الشرع لا حكم
بالعلة فلا وجوب عقيب وجود ذلك الشيء **قوله** الا انها بالنسبة الينا يعني ان الموجب
للاحكام هو الله تعالى الا انه لا ايجاب لما كان غيبا عنا ونحن عاجزون عن دركها شرع
العلل موجبات للاحكام في حق العمل وسببا لوجوبها لها فيما بين العباد **قوله** ومن
انكر التعليل فقد انكر النبوة لان تعليل بعثة النبي صلى الله عليه وسلم باهتداء الخلق لازم لها
وكذا تعليل اظهار المعجزة على يد النبي عليه السلام بتصديق الخلق وانكار اللازم انكار للملزوم
لانتفاء الملزوم بانتفاء اللازم **قوله** والوصف المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضررا قريب مما
ذكره الامام في المحصول انه الوصف الذي يفضي الى ما يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه
ضررا وفسر النفع باللذة او ما يكون طريقا اليها والضرر بالالم او ما يكون طريقا اليه وقد يفسر
المناسب بالوصف الملائم لافعال العقلاء في العادات والاول قول من يعلل الاحكام
الثابتة بالنصوص متعلقة بالحكم والمصالح والثاني قول من يابى ذلك وقال القاضي الامام





ابو زيد رحمه الله المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول يعني اذا عرض على العقل
ان هذا الحكم انما شرع لاجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم موصلا الى تلك المصلحة امرا مقصودا
عقلا ولا يخفى ان ما ذهب اليه الجمهور من ان القتل العمد العدوان وصف مناسب لوجوب القصاص
والاسكار لحرمة الخمر ونحو ذلك على ما صرح به في التقسيم المذكور لا يستقيم على هذه التفاسير اذ ليس
القتل مثلا مما يجلب نفعا او يدفع ضررا ولا هو ملائم لافعال العقلاء ولا هو مقصود من وجوب القصاص
فلذا قال المصنف وقد ذكر ان المناسب اما حقيقي واما اقناعي فاحاله على الغير لما انه لا يستقيم
على تفسير المصنف بل على التفسير الذي ذكره الامدي في الاحكام وهو ان المناسب عبارة عن وصف
ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح ان يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم
سواء كان المقصود جلب منفعة او دفع مفسدة فانه يلزم من ترتب وجوب القصاص على القتل حصول
ما هو المقصود من شرعية القصاص وهو بقاء النفوس على ما يشير اليه قوله تعالى ولكم في القصاص
حيوة ويمكن ان يفسر ما ذكره الامام ابو زيد بهذا المعنى اي المناسب هو الذي اذا عرض على
العقل انه يلزم من ترتب الحكم عليه حصول ما هو المقصود منه تقبله وانما عدل عنه الامدي
لانه انما يصلح للناظر لا للمناظر اذ ربما يقول الخصم هذا مما لا يتلقاه عقلي بالقبول فلا يكون مناسبا
بالنسبة الي وليس الاحتجاج بقبول الغير علي اولى من العكس ويمكن ان يقال المراد عامة العقول
ولذا ذكر بلفظ الجمع **قوله** الاصل في النصوص عدم التعليل اختلفوا في ذلك على اربعة مذاهب
فقيل الاصل عدم التعليل حتى يقوم دليل التعليل وقيل الاصل التعليل بكل وصف صالح لاضافة
الحكم اليه حتى يوجد مانع عن البعض وقيل الاصل التعليل بوصف لكن لا بد من دليل يميزه من
الاوصاف ونسب ذلك الى الشافعي وقد اشتهر فيما بين اصحابه ان الاصل في الاحكام هو التعبد دون التعليل
والمختار ان الاصل في النصوص التعليل وانه لا بد من دليل يميز الوصف الذي هو علة ومع ذلك
لا بد قبل التعليل والتمييز من دليل يدل على ان هذا النص الذي نريد استخراج علته معلل في الجملة لان
الظاهر وهو ان الاصل في النصوص التعليل انما يصلح للدفع دون الالزام وفي المذهب الثالث لا
حاجة الى ذلك بل يكفي ان الاصل في النصوص التعليل وجه الاول ان النص موجب للحكم بصيغته لا
بعلته اذ العلل الشرعية ليست من مدلولات النص وبالتعليل ينتقل الحكم من الصيغة الى العلة التي
هي من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل وايضا التعليل اما بجميع الاوصاف وهو
محال لان المقصود هو التعدية ويمتنع وجود جميع اوصاف الاصل في الفرع ضرورة التغاير والتمايز

Copyright © King Saud University

في الجملة وأما بالبعض وهو أيضا باطل لأن كل وصف عينه المجتهد يحتمل للعلية وعدمها والحكم لا يثبت
بالاحتمال فلا بد من دليل يرجح البعض فإن قيل ههنا قسم آخر هو التعليل بكل وصف قلنا إما أن يراد
كل وصف صالح للعلية وإضافة الحكم فيفضي إلى التناقض أي التعدية وعدمها لأن بعض الأوصاف
متعد وبعضها قاصر على ما سيجيء ولذا لم يتعرض ههنا لهذا القسم ووجه الثاني أن الأدلة قائمة
على حجية القياس من غير تفرقة بين نص ونص فكون التعليل هو الأصل ولا عمل بالكل ولا بالبعض
دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف إلا أن يقوم مانع كمخالفة نص أو إجماع أو معارضة
أوصاف ووجه الثالث أنه لا يمكن التعليل بجميع الأوصاف لما مر ولا بكل واحد لأن منها ما
هو قاصر يوجب حجر القياس وقصر الحكم على الأصل ومنها ما هو متعد يوجب التعدية إلى الفرع
وهذا تناقض فتعين البعض وأيضا اختلاف الصحابة في الفروع لاختلافهم في العلة يدل على إجماعهم
على أن علة الحكم هو البعض دون المجموع أو كل واحد والبعض محتمل فلا بد له من مميز واحتياج البعض
والتمييز إلى الدليل لا ينافي كون الأصل هو التعليل وبهذا يخرج الجواب عن الدليل الثاني على القول
الأول ولهذا اقتصر المصنف على جواب الدليل الأول ووجه الرابع ظاهر ولقائل أن يقول لا نسلم
أن التعليل بالقاصر يوجب عدم التعدية بل غايته أنه لا يوجب التعدية ولا يدل على ثبوت
الحكم في المنصوص فعلى تقدير التعليل بكل وصف يثبت التعدية بالمتعدية ويكون القاصر لبيان
الثبوت في الأصل ويدل على ذلك ما ادعيتم من أن نص الربوا في النقدين معلل عند الشافعي
بالثمنية مع تعدي وجوب التعيين إلى المطعوم **قوله** لنظيره أي لنظير الأصل المذكور في قوله
عليه السلام الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد أن قوله يدا بيد يوجب التعيين
لأن اليد آلة التعيين كالإشارة والإحضار وكذا من باب الربوا أيضا أي وجوب التعيين من
باب منع الربوا والاحتراز عنه كوجوب المماثلة لأنه لما شرط في مطلق البيع تعيين أحد البدلين احترازا
عن بيع الدين بالدين شرط في باب الصرف تعيين البدلين جميعا احترازا عن شبهة الفضل الذي هو
ربوا كما شرط المماثلة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا
عن بيع النقدين إلى غيره حتى وجب التعيين في بيع الحنطة بالشعير حتى لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير
لا بعينه مع الحلول وذكر الأوصاف وحتى شرط الشافعي التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام
سواء اتحد الجنس أو اختلف ليحصل التعيين فيثبت بإجماعهم على تعديه وجوب التعيين إلى غير النقدين
أن نص الربا معلل في حق وجوب التعيين إذ لا تعدية بدون التعليل فصح أن يكون معللا في حق

على الاطلاق فيستلزم تعديه الحكم إلى جميع المحال إذ ما من شيئين إلا وبينهما مشاركة في وصف ما أو يراد كل وصف صالح

وجوب



وجوب المماثلة بطريق دلالة الإجماع حتى تعدى إلى سائر الموزونات لأن ربا الفضل وهو مبنى تعديه
وجوب المماثلة أشد ثبوتا وتحققا من ربا النسيئة وهو مبنى تعديه وجوب التعيين لأن فيه شبهة الفضل
باعتبار مزية النقد على النسيئة لأن حقيقته أولى بالثبوت من شبهته والحاصل أن تعليل هذا
النص في ربا النسيئة دليل على كونه معللا في ربا الفضل وكونه معللا في ربا النسيئة مستند إلى الإجماع
أو النص وهو قوله عليه السلام إنما الربوا في النسيئة وأن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الربوا والريبة
والمراد بالريبة شبهة الربوا وفي بيع النقد بالنسيئة شبهة الربوا فالدليل على كون النص معللا في الجملة
قد يكون نصا أو إجماعا وقد يكون تعليلا آخر وينتهي بالآخرة إلى نص أو إجماع قطعا للتسلسل وليس
في كلامهم ما يوهم أن كل تعليل يتوقف على تعليل آخر حتى يتوهم ورود الإشكال الذي أورده المصنف
من لزوم التسلسل أو استغنا بعض التعليلات عن كون النص معللا ويقرر جوابه إنما يشترط في
العلة التأثير أي اعتبار الشارع جنسه أو نوعه في جنس الحكم أو نوعه فكلما ثبت علية الوصف ثبت
تأثيره وكلما ثبت تأثيره ثبت كون النص معللا في الجملة ضرورة أنه قد اعتبر علية نوع الحكم المستفاد
منه أو جنسه وعلة الجنس علة النوع وربما يقال إن استخراج العلة واعتبار كونها مؤثرة أو غير مؤثرة
موقوف على كون النص معللا فإثبات ذلك به دور **قوله** هذا إنما قالوا إنما قال ذلك لما توهم من
ورود الإشكال ولأن إثبات التعليل في ربوا النسيئة كاف في كون النص من النصوص المعللة في
الجملة ولا حاجة إلى باقي المقدمات ولأن وجوب التعيين والمماثلة في الأشياء الستة قد ثبت
بالنص الوارد فيها وقد سبق أن من شرط التعليل والتعدية عدم النص في الفرع ويمكن أن يجاب بأنه مبني
على مذهب من لا يشترط ذلك على أنه لا مناقشة في المثال ويكفي فيه الفرض والتقدير **قوله** الثاني
إشارة إلى نفي شرائط اعتبرها بعضهم في العلة وهي أن يكون وصفا لازما جليا منصوصا عليه ليس بمركب
ولا حكم شرعي حتى لا يجوز التعليل بالعارض لأن انفكاكه يوجب انتفاء الحكم والجواب أن المعتبر صلاحية
المحل للاتصاف به ولا بالخفي كرضا المتعاقدين في ثبوت حكم المبيع وجوابه يأتي في فصل الاستحسان
وهو أن الخفي قد يكون أقوى والاعتبار بالقوة أولى ولا بغير المنصوص لما سيأتي مع جوابه ولا بالمركب
من وصفين فصاعدا وإلا لكانت العلة صفة زائدة على المجموع ضرورة أنا نعقل المجموع ونجهل كونه علة
بناء على الذهول أو الحاجة إلى النظر والمجهول غير المعلوم واللازم وهو كونه العلة صفة للمجموع باطل
لأن صفة الكل إن لم تقم بشيء من الأجزاء لم تكن صفة له وإن قامت فإما بكل جزء فيكون كل جزء علة والمقدر خلافه
وإما بجزء واحد فيكون هو العلة ولا مدخل لسائر الأجزاء وإما بالمجموع من حيث هو المجموع وحينئذ لم يلز

لذ جهة وحده فظاهر وان كانت ينقل الكلام اليها والى البقية فيما منها بالمجموع ويتسلسل والجواب انه لا
معنى لكون الوصف علة الا اقتضاء الشارع بثبوت الحكم عندها رعاية لمصلحة وليس في الصفة انه بل
جعله الشارع متعلقا به ولو سلم فالعلية وجهة الوحدة من الاعتبارات التي ينقطع التسلسل
فيها بانقطاع الاعتبار ولا يجوز التعليل بحكم شرعي لانه اما متقدم بالزمان على ما فرض معلولا
فيلزم تخلف المعلول او متاخر فيلزم تقدم المعلول او مقارن فيلزم التحكم اذ ليس احدهما اولى
بالعلية والجواب ان تاثير العلل الشرعية ليس بمعنى الايجاد والتحصيل حتى يمتنع فيها التقدم
او التخلف ولو سلم فيجوز ان يكون احد الحكمين صالحا للعلية من غير عكس او يكون الثابت بالدليل
علية احدهما دون الاخر فلا يلزم التحكم وظهر بطلان الادلة على اشتراط الشروط المذكورة وقد
ثبت بالادلة السابقة حجية القياس وصحة التعليل من غير فصل بين اللازم والعارض والجلي
والخفي الى غير ذلك فثبت المطلوب والمراد بكون العلة اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه القائم
بنفسه مثل كون الخارج من المستحاضة دم عرق منفجر لا ان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف
اللغات **قوله** لان الحكم في الاصل ثابت بالنص اشارة الى الجواب عن استدلال الخصم وهو ان
النص اذا كان معقولا فالحكم ثابت بالعلة دون النص لانه لا معنى للعلة الا ما ثبت به الشيء
ولا شيء هناك يثبت به سوى الحكم ولهذا تعدى الى الفرع بان يقال ثبت في الاصل بالعلة وهي
موجودة في الفرع فثبت فيه ايضا وعدم التعدي لا يصلح مانعا للاجماع على جواز العلة القاصرة
المنصوصة فاجاب بان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى او لم يكن علل او لم يعلل بعد
التعليل لو اضيف الى العلة لزم بطلان النص فالمثبت للحكم هو النص ومعنى علية الوصف
كونه باعثا للشارع على شرع الحكم وانما جاز التعدية الى الفرع لما في التعليل من تعميم النص وشموله
للفرع وبيان كونه مثبتا لحكم الفرع وقيل حكم الاصل مضاف الى النص في نفسه والى العلة في
حق الفرع وهذا القدر من الاشتراك كاف في القياس **قوله** وانما يجوز التعليل احتجاج
على امتناع التعليل بالعلة القاصرة وانما جاز التعليل بغير المنصوصة لان الشارع لما امر بالاعتبار
المبني على التعليل مع ندرة العلة المنصوصة كان ذلك اذنا بيان لمعنى الاحكام لاجل القياس
فبقي بيان العلية بالقاصرة على الامتناع حتى يرد بها نص الشارع **قوله** اذ الفوائد الفقهية لثبوت
الاسباب والحكم لقائل ان يقول ان اريد بالفوائد الفقهية ما يكون يتعلق بالفقه ونسبة اليه فلا نسلم
الحصار في اثبات الحكم والجواز ان يكون شرعه الاذعان وزيادة الاطمينان بالاحكام والاطلاع على



حكمه الشارع في شرعها وان اريد المسألة الفقهية فلا نسلم ان التعليل لا يكون الا لاجلها لجواز ان
يكون لفائدة اخرى متعلقة بالشرع فلا يلزم العبث وقد يقال انه دليل الشرع لا بد ان يوجب علما
او عملا والتعليل بالقاصر لا يوجب العلم وهو ظاهر ولا العمل لانه واجب بالنص والاطلاع على الحكمة
من باب العلم فلا يعتبر في حقه التعليل المفيد للظن وجوابه ان التعليل بالقاصر ليس من الادلة
الشرعية ولو سلم فيفيد الظن بالحكمة والمصلحة وهو يوجب شرعه الاذعان وزيد الاطمينان
وانا منقوض بالتعليل بالعلة القاصرة المنصوصة بنص ظني واعلم انه لا معنى للنزاع في التعليل
بالعلة القاصرة الغير المنصوصة لانه ان اريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان اريد عدم الظن
بعد ما غلب على راي المجتهد ان علة الوصف القاصرة وترجح عنده ذلك بامارة معتبرة في استنباط
العلل لم يصح بعد الظن ذهابا الى انه مجرد وهم على ما زعم المصنف واما عند عدم رجحان ذلك او عند تعارض
القاصر والمتعدي فلا نزاع في ان العلة هو الوصف المتعدي **قوله** فان قيل بعد تقرير السؤال لو كانت
صحة التعليل موقوفة على تعدية العلة لم يكن تعديتها موقوفة على صحتها لامتناع الدور واللازم
منتف للاتفاق على توقف التعدية على ثبوت العلية الموقوف على صحتها وتقرير الجواب ان الموقوف
على التعليل هو التعدية بمعنى اثبات مثل حكم الاصل في الفرع والتعليل موقوف على التعدية
بمعنى العلم بوجود الوصف في غير مورد النص فلا دور وقد يجاب بانه دور معية لا دور تقدم
اذ العلة لا تكون الا متعدية ولا تكون الا متعدية تثبيتا ولا تكون علة **قوله** هذه المسألة مبنية
على اشتراط التاثير فيه نظر لان اقتصار الوصف على مورد النص وعدم حصول الوصف في صورة
اخرى مع عدم النص على علية الوصف لذلك الحكم لا ينافي وجود جنس الوصف في صورة اخرى
واعتبار الشارع اياه في جنس الحكم بان يثبت ذلك بنص او اجماع **قوله** ويكون مما تقام عليه و
اخر قيل عليه لا تزاحم في العلل فيجوز ان يثبت بالنص او غيره للحكم علة قاصرة واخرى متعدية ويتعدى
الحكم باعتبار المتعدية دون القاصرة **قوله** وان اراد اعتاقه يعني ان اراد انه يصير ملكا ثم يقع
عن الكفارة باعتاق قصدي واقع بعد الملك فلا نم وجود هذا الوصف في الفرع اعني الاخ
بل هو يعتق بمجرد الملك **قوله** او يستعطف على اصلنا اي لا يجوز التعليل بعلة اختلف
في علتها مع الاجماع على ثبوت الحكم في الاصل اذ لا اختلاف في ان علة عدم قتل الحر بالمكاتب
هو كونه عبدا او الجهل بان المستحق لاستيفاء القصاص هو السيد ام غيره من الورثة بناء على عدم العلم
بانه هل يبقى بدل الكتابة ام لا **قوله** اذ ابعض البدل عوض والعوض مانع من جواز التكفير

Copyright © King Saud University

وهو موجود في الاصل دون الفرع فان قلت هذا ليس من قبيل التعليل بوصف يقع به الفرق اذ ادا
بعض البدل لا يوجد في الفرع وهو المكاتب الذي لم يؤد شيئا فلم يحصل علة قلت معنى الكلام انه لا يجوز
التعليل بعلة مع وصف يقع به الفرق فالتأتي قوله بوصف ليست صلة للتعليل بل هي بالمصاحبة
وحينئذ لا اشكال **قوله** الثالث لاشتراط كون الوصف الجامع علة حكم خبري غير ضروري فلابد
من اثباته من دليل وله مسالك صحيحة ومسالك يتوهم صحتها فلابد من التعرض لهما ولما يتعلق
منهما والمسالك الصحيحة ثلاثة النص والاجماع والمناسبة ثم النص اما صريح وهو ما دل بوضعه واما
ايماء وهو ان يلزم من مدلول اللفظ فالصريح مراتب لها منها ما صرح فيه بالعلية مثل لعلة كذا او لاجل
كذا او كي يكون كذا ومنها ما ورد فيه حرف ظاهر في التعليل مثل لكذا او بكذا وان كان لذا فان هذه
هذه الحروف قد تجيء لغير العلية كلام العاقبة وباء المصاحبة وان المستعملة في مجرد الشرط
والاستصحاب ومنها ما دخل فيه الفاء في كلام الشارع اما في الوصف مثل زملوهم بكلومهم ودمائهم
فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما واما في الحكم نحو والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والحكمة
فيه ان الفاء للترتيب والباعث مقدم في العقل متأخر في الخارج فجوز دخول الفاء على كل منهما ملاحظة
للاعتبارين وهذا دون ما قبله لان الفاء للتعقيب ودلالته على العلية استدلالية ومنها ما دخل
فيه الفاء في لفظ الراوي مثل سها فسجد وزنى ماعز فرجم وهذا دون ما قبله لاحتمال الغلط الا انه لا
ينفي الظهور واما الايماء فهو ان يقترن بالحكم ما لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على
التعليل دفعا للاستبعاد كما في قصة الاعرابي فان غرضه من ذكر المواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جواب
له ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون
السؤال مقدرا في الجواب كأنه قال واقعت [illegible] فهذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق والاتيان
المعالسة محققة لكون [illegible] مقدرة فيكون مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد
طلعت الشمس فيقول السيد اسقني ماء وحديث الخثعمية فانها سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن دين
الله فذكر نظيره وهو دين الادمي فنبه على كونه علة للنفع والا لزم العبث فالايماء اقسام اربعة
ذكرها ابن الحاجب وفيه تصريح بان مثل قوله عليه السلم فانه يحشر ملبيا من قبيل الصريح على ما
ذكره المصنف دون الايماء على ما وقع في المحصول وامثاله ان بدون الفاء مثل انها من الطوافين
فالمذكور في اكثر الكتب انها من قبيل الصريح لما ذكرنا الشيخ عبد القاهر انها في مثل هذه المواضع تقع
موقع الفاء وتغني غناها وجعلها بعضهم من قبيل الايماء نظرا الى انها لم توضع للتعليل وانما وقعت



في هذه المواقع لتقوية الجملة التي يطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسأل عنها ودلالة الجواب على العلية ايماء
لا صريح وبالجملة فهي ان مع الفاء او بدونها قد يورد في امثلة الصريح وقد يورد في امثلة الايماء وبعد عنه
انه صريح باعتبار ان والفاء ايماء باعتبار ترتب الحكم على الوصف واما ما ذكره المصنف في تعليل ان من جمال
كونها على حذف اللام فبعيد لانه [illegible] **قوله** واعلم ان في هذه المواضع قد يتوهم ترتيب
لانه كان ينبغي ان يقدم المنع ثم يتكلم على تقدير التسليم ثم المتمسكون بمسالك الايماء لا يدعون انه يدل على العلية قطعا
حتى يكون احتمال ان يكون العلة شيئا اخر قادحا في كلامهم بل يدعون فيه الظن وظهور العلية دفعا للاستبعاد
والعاقبة والاستثناء وغيرهما سواء في ذلك واما التعليل بالعلة القاصرة التي لا يعمل بها القياس فجائز اتفاقا في
المنصوصة اي التي يدل عليها النص صريحا او ايماء مثل اقم الصلوة لدلوك الشمس والسارق والسارقة فاقطعوا
والقاتل لا يرث وللفارس سهمان لمقصودهم بيان وجوه دلالة النص على العلية سواء امكن بها القياس
او لم يمكن **قوله** وثالثها المناسبة وهي كون الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه متضمنا لجلب نفع او دفع
ضر معتبر في الشرع كما يقال الصوم شرع لكسر القوة الحيوانية فانه نفع بحسب الشرع وان كان ضرا
بحسب الطبع وقد اضطرب كلام القوم في بحث المناسبة واقسامها وما يتعلق بها وللمصنف في تحقيق
هذا المقام تعليق اورد فيه غاية ما ادى اليه نظره فنحن نورده ونزيد عليه شيئا من كلام القوم ليطلع
على اختلافهم في هذا المقام عسى ان يقع في اثنائه بالمرام فالمذكور في كلام فخر الاسلام ومن يتبعه ان
جمهور العلماء على ان الوصف لا يصير علة بمجرد الاطراد بل لا بد لذلك من معنى يعقل بان يكون صالحا للحكم
ثم يكون معدلا بمنزلة الشاهد لا بد من اعتبار صلاحه للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام
ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين وكذا لا بد لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود
الملائمة ومن عدالته بوجود التأثير فالتعليل لا يقبل ما لم يقم الدليل على كون الوصف ملائما وبعد الملائمة
لا يجب العمل به الا بعد كونه مؤثرا عندنا وعند اصحاب الشافعي الملائمة شرط لجواز العمل بالعلل
والتأثير او الاخالة شرط لوجوب العمل دون الجواز حتى لو عمل بها قبل ظهور التأثير نفذ ولم ينفسخ
ومعنى الملائمة الموافقة والمناسبة للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نائبا عنه كاضافة ثبوت
الفرقة في اسلام احد الزوجين الى الاباء عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ناب
عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها وهذا معنى قولهم الملائمة ان يكون الوصف على
وفق ما جاء من السلف فانهم كانوا يعللون بالاوصاف الملائمة للاحكام لا النائية عنها فظهر من هذا ان معنى
الملائمة هو المناسبة وانها تقابل الطرد اعني وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملائمة او تأثير

Copyright © King Saud University

او وجوده عنده وعدمه عند عدمه على الخلاف الراس والمذكور في اصول الشافعية ان
المناسبة هو كون الوصف بحيث يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضرا وهو كون الوصف على منهاج
المصالح بحيث لو اضيف الحكم اليه انتظم كالاسكار لحرمة الخمر بخلاف كونها مايعا يقذف بالزبد وحفظ
في الدن وان من المناسب ملايما وغير ملايم فخلط المصنف كلام الفريقين وذهب الى ان المناسب ما
يكون متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع لحفظ النفس والمال والدين والنسب والعقل وغير ذلك مما
سوف ذكره والملايمة شرط زائد على ذلك فلابد ان يعتبر مما يغايرها ويكون اخص منها وقد فسرها
القوم بكون الوصف على وفق العلل الشرعية وظن المصنف ان المراد منه اعتبار الشارع جنس هذا
الوصف في جنس هذا الحكم والمراد الجنس الذي هو اخص من كونه متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع
لمصلحة حفظ النفس مثلا فالمراد انه يجب ان يكون اخص من مصلحة حفظ النفس ولذا من مصلحة حفظ
الدين الى غير ذلك ولا يكفي كونه اخص من المتضمن لمصلحة حفظ النفس اخص من المتضمن لمصلحة و ايسر
علايم حتى لو قيل شرع هذا الحكم لمصلحة حفظ النفس لم يصح لانه تعليل بالمناسب دون الملايم و مجرد
حفظ النفس فقد لا يكون مصلحة كما في الجهاد بل لابد من خصوصية اعتبرها الشرع ثم الجنس الذي
اعتبره الشارع في جنس الحكم قد يكون قريبا لا واسطة بينه وبين نوع الوصف وقد يكون بينهما واسطة
او اكثر وهكذا متصاعدا الى ان يبلغ الجنس الذي هو اعم من الكل واخص من المتضمن لحفظ مصلحة النفس
مثلا وكلما كان الجنس اقرب الى الوصف اي اقل واسطة واكثر خصوصية كان القياس اقوى وبالقبول
اجرى لكونه بالمناسب والاعتبار الشارع اقرب قال الامدي في الاحكام ان لكل من الوصف
والحكم اجناسا عالية وقريبة ومتوسطة فالجنس العالي للحكم الخاص هو الحكم واخص منه الوجوب
ملايم العبادة ثم الصلوة ثم المكتوبة والجنس العالي للوصف الخاص هو كونه وصفا يناط الاحكام
به واخص منه المناسب والمصلحة الضرورية ثم حفظ النفس وهكذا ولا شك ان الظن الحاصل باعتبار
خصوص الوصف في خصوص الحكم لكثرة ما به الاشتراك اقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم في
العموم فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو اغلب على الظن وما كان بالعالي فهو ابعد وما كان
بالمتوسط فمتوسط على الترتيب في الصعود والنزول ثم قال ان من القياس موثرا لكون علته منصوصة
او مجمعا عليها او اثر عين الوصف في عين الحكم او في جنسه او جنسه في عين الحكم ومنه ملايما اثر
جنس الوصف في جنس الحكم كما سوف تحققه وما ذكره المصنف من المراد بالملايم كان يناسب هذا
الاصطلاح لولا اطلاق الجنس ههنا ثم قال ومن الناس من جعل ما اثر عينه في عين الحكم موثرا وما





سواء من الاقسام الثلثة ملايما وقال ايضا الملايم ما اثر عين الوصف في عين الحكم كما اثر جنس الوصف في جنس
الحكم والمذكور في كلام المحققين من شارحي اصول ابن الحاجب ان الملايم هو المناسب الذي لم يثبت اعتباره
او اجماع بل يترتب الحكم على وفقه فقط ومع ذلك ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه
في جنس الحكم وايضا الملايم هو المرسل الذي لم يعلم الغاؤه بل علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه
في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم والمراد بالمرسل ما لم يعتبر شرعا لا بنص ولا باجماع ولا بترتب الحكم
على وفقه فان قلت كيف يتصور اعتبار العين في الجنس او الجنس في العين او الجنس في الجنس فيما لم
يعتبر شرعا اصلا وهل هذا الا تناقض قلت معنى الاعتبار شرعا عند الاطلاق هو اعتبار عين الوصف
في عين الحكم وعلى هذا لا اشكال وبالجملة لا يوجد في كلام الفريقين ما يوافق التفسير الذي ظنه المصنف
قوله والملايم كالصغر في ثبوت ولاية النكاح فان الشارع اعتبر جنس ذلك الوصف وهو الضرورة في
جنس ولاية النكاح وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة واعترض المصنف بانه يجب في الملايم ان يكون
جنس الوصف اخص من مطلق الضرورة بل من ضرورة حفظ النفس ونحوه ايضا فالاولى ان يقال الحاجة
ماسة الى تطهير الاعضاء عن النجاسة بالماء والى تطهير العرض عن النسبة الى الفاحشة بالنكاح
ونجاسة سور الطوافين مانع متعذر الاحتراز عنه عن تطهير العضو كالصغر عن تطهير العرض
فالوصف الشامل للصورتين دفع الحرج المانع عن التطهير المحتاج اليه والحكم الذي هو جنس
للطهارة والولاية هو الحكم الذي يندفع به الحرج المذكور قوله وعند بعض الشافعية يعني ان
القائلين بوجوب العمل بالملايم فرقتان فرقة توجب العمل بالملايم بشرط شهادة الاصول يعني
انه يقابل بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة اعني ابطال نفسه باثر او نص او اجماع او ايراد
تخلف الحكم عن الوصف في صورة وعن المعارضة اعني ايراد وصف يوجب خلاف ما اوجبه ذلك
النص من غير تعرض لنفس الوصف كما يقال لا تجب الزكوة في ذكور الخيل فلا تجب في اناثها بشهادة الاصول
على التسوية بين الذكور والاناث وادنى ما يكفي في ذلك اصلان وذلك لان المناسب بمنزلة الشاهد
والعرض على الاصول تزكية بمنزلة العرض على المزكين واما العرض على جميع الاصول كما ذهب البعض
فلا يخفى انه متعذر او متعسر والمصنف فسر شهادة الاصل بان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد
فيه جنس الوصف او نوعه وفرقة توجب العمل بالملايم بمجرد كونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال
العلية والصحة والاوصاف التي يعرف عليتها بمجرد الاخالة يسمى بالمصالح المرسلة والمذكور في اصول
الشافعية ان المناسب هو المخيل ومعناه تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات

Copyright © King Saud University

الاصل لا بنص ولا بغيره ثم قالوا والمناسب ينقسم الى مؤثر وملائم وغريب ومرسل لانه اما معتبر شرعا او لا
اما المعتبر فاما ان ثبت اعتباره بنص او اجماع وهو المؤثر او لا بل بترتب الحكم على وفقه فقط وذلك لا يخلو اما
ان ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او اعتبار جنسه في جنس الحكم او لا فان ثبت فهو الملائم وان لم يثبت
فهو الغريب واما غير المعتبر لا بنص ولا باجماع ولا بترتب الحكم على وفقه فهو المرسل وينقسم الى ما علم الغاء والى ما لم
يعلم الغاؤه والثاني ينقسم الى ملائم قد علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او في جنسه والى ما لم
يعلم منه ذلك وهو الغريب فان كان غريبا او علم الغاؤه فمردود اتفاقا وان كان ملائما فقد صرح امام الحرمين
والامام الغزالي بقبوله وشرط الغزالي في قبوله شروطا ثلثة ان يكون ضروريه لا حاجية وقطعية لا ظنية
وكليه لا جزئيه اي مخصصة بشخص فمنع العلة ليس في محل الضروره وخوف الاستيصال من غير قطع لا يجوز الرمي
لكونه ظنيا والقاطع اهل السفينة لنجاة البعض لا يجوز لان المصلحة جزئيه والملائم لعين الصغر المعتبر في جنس
الولايه اجماعا ولجنس الحرج المعتبر في عين رخصة الجمع ولجنس الجنايه العمد العدوان المعتبر في جنس القصاص
والغريب كما لو عارض بنقيض مقصوده الفار بطلاق زوجته قياسا على القاتل حيث عوض بنقيض مقصوده
من الارث فحكم بعدم ارثه فهذا له وجه مناسبة في ترتيب الحكم عليه يحصل مصلحة هي نهيه عن الفعل
الحرام لكن لم يشهد له اصل بالاعتبار بنص او اجماع وما علم الغاؤه كتعيين ايجاب الصوم في الكفاره على من
يسهل عليه الاعتاق كالملك فانه يناسب لتحصيل مصلحة الزجر لكن علم عدم اعتبار الشارع له قال
الامام الغزالي من المصالح ما شهد الشرع باعتباره وهي اصل في القياس وحجة ومنها ما شهد ببطلانه
كتعيين الصوم في كفاره الملك وهو باطل ومنها ما لم يشهد له بالاعتبار ولا بالابطال وهذا في محل
النظر والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع من المحافظة على الخمسة الضروريه فكل ما يتضمن
حفظ هذه الخمسة الضروريه وكل ما يفوتها فهي مصلحة ودفعها مفسدة واذا اطلقنا المعنى المخيل او المناسب
في باب القياس اردنا به هذا الجنس والمصالح الحاجيه او التحسينيه لا يجوز الحكم بمجردها ما لم يعضد
بشهاده الاصول لانه يجري مجرى وضع الشرع بالراي واذا اعتضد باصل فهو قياس واما المصلحة
الضروريه فلا يبعد ان يؤدي اليه راي مجتهد وان لم يشهد له اصل معين كما في مسئلة الترس فانا نعلم
قطعا بادله خارجة عن الحصر ان تقليل القتل مقصود للشارع كمنعه بالكليه لكن قتل من لم يذنب
غريب لم يشهد له اصل معين ونحن انما نجوزه عند القطع او ظن قريب من القطع وبهذا الاعتبار نخص
هذا الحكم من العمومات الوارده في المنع عن القطع بغير حق لما نعلم قطعا ان الشرع يؤثر الكلي على الجزئي
وان حفظ اهل الاسلام اهم من حفظ دم مسلم واحد وهذا وان سميناه مصلحة مرسلة لكنها راجعة

الى الاصول



الى الاصول الاربعة لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب والسنة والاجماع
ولان كون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد بل بادلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقراين الاحوال
وتفاريق الامارات سميناه مصلحة مرسلة لا قياسا اذ للقياس اصل معين وقال بعدما قسم المناسب
الى مؤثر وملائم وغريب ان المعنى اربعة اقسام ملائم يشهد له اصل معين فيقبل قطعا ومناسب لا ملائم
ولا يشهد له اصل معين فلا يقبل قطعا كحرمان القاتل لو لم يرد فيه نص معارض له بنقيض قصده ومناسب
يشهد له اصل معين لكن لا يلائم فهو في محل الاجتهاد وملائم لا يشهد له اصل معين وهو الاستدلال
المرسل وهو ايضا في محل الاجتهاد قوله لكن وجد اعتبار الضروره في الرخص في اسباحة المحرمات
اورد المصنف عليه الاعتراض السابق وهو ان هذا اعتبار الجنس الابعد وهو غير كاف في الملائمة
فالاولى ان يقال اعتبر الشرع حصول النفع الكثير في تحمل الضرر اليسير وجميع التكاليف الشرعية مبنية
على ذلك قوله والمؤثر عندنا انما قال عندنا لانه عند اصحاب الشافعي اخص من ذلك وهو ما
ثبت بنص او اجماع اعتبار الوصف في عين ذلك الحكم ولذا قال الامام الغزالي المؤثر مقبول باتفاق القايسين
وقصر ابو زيد الدبوسي القياس عليه لكنه اورد للمؤثر امثلة عرف بها انه قبل الملائم لكنه سماه ايضا مؤثرا
فالقياس ينقسم باعتبار عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر تاثير
عين الوصف في عين الحكم وهو الذي يقال انه في معنى الاصل وهو المقطوع به الذي ربما يقربه منكروا
القياس اذ لا فرق الا تعدد المحل الثاني ان يظهر تاثير عينه في جنس الحكم الثالث ان يظهر تاثير
جنسه في عينه وهو الذي خصصناه باسم الملائم وخصصنا اسم المؤثر بما ظهر تاثير عينه الرابع
ان يظهر تاثير الجنس في الجنس وهو الذي سميناه المناسب الغريب ثم للجنسية مراتب عموما وخصوصا
ثم احاد التفاوت درجات الظن والاعلى مقدم على الاسفل والاقرب مقدم على الابعد في الجنسيه
فالمصنف اخذ من كلامهم تفسير المؤثر وقيد الجنس بالغريب ليتميز عن الملائم على ما سبق واورد
بدل العين النوع لئلا يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص
بالخمر والحرمة المخصوصة بها فيتوهم ان للخصوصية مدخلا في العليه فالمراد بالوصف الذي يجعل
علة لا مطلق الوصف وكذا المراد الحكم المطلوب بالقياس لا مطلق الحكم لان جميع الاوصاف والاحكام
حتى الاجناس انواع لمطلق الوصف والحكم فلا يتعين نوع من علة السكر للحرمة وعلة الضرورة للتخفيف
فاضافه النوع الى الوصف والحكم بمعنى من البيانيه اي النوع الذي هو الوصف او الحكم المطلوب فهو نوع
لمطلق الوصف والحكم وقد بين بالاضافة الى الوصف المخصوص والحكم المطلوب احترازا عن الانواع

Copyright © King Saud University

العالية والمتوسطة التي وقع التعبير عنها بلفظ الجنس وأما إضافة الجنس إلى الوصف والحكم فهي بمعنى
اللام على أن المراد بهما الوصف المعين والحكم المطلوب كما في حالة إضافة النوع والمراد بالجنس ما هو أعم
من ذلك الوصف والحكم مثلا عجز الإنسان عن الإتيان بما يحتاج إليه وصف هو علة الحكم فيه بتخفيف
للنصوص الدالة على عدم الحرج والضرر فعجز الصبي الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع آخر جنسهما
العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذي هو العجز بسبب ضعف القوى أعم من الظاهرة والباطنة
على ما يشمل المرض وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشئ من الفاعل بدون اختيار على ما يشمل المحبوس
وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشئ من الفاعل على ما يشمل المسافر أيضا وفوقه مطلق العجز الشامل
لما نشأ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا في جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك في جميع
الأوصاف والأحكام والأصح في الأنواع والأجناس بأقسامها مما تعسر في الماهيات الحقيقية
فضلا عن الاعتباريات فالحاصل أن الوصف المؤثر هو الذي ثبت بنص أو إجماع عليه ذلك النوع من
الوصف لذلك النوع من الحكم كالعجز بسبب عدم العقل لسقوط ما يحتاج إلى النية أو عليه جنس
ذلك الوصف لنوع ذلك الحكم كعدم دخول شيء في الجوف لعدم فساد الصوم أو عليه ذلك النوع
من الوصف لجنس ذلك الحكم كما في سقوط الزكاة عمن لا عقل له فإن العجز بواسطة عدم العقل مؤثر في
سقوط ما يحتاج إلى النية وهو جنس لسقوط الزكاة أو عليه جنس الوصف لجنس الحكم كما في
الزكاة عن الصبي لتأثير العجز بسبب عدم العقل في سقوط ما يحتاج إلى النية وأما أمثلة المتن ففي
بعضها نظر لما سيأتي من أن السكر والصغر من قبيل المركب ولما سبق من أن المراد هنا الجنس القريب
والضرورة للطواف ليست كذلك بل قد عرفت أنه ليس علة أيم فضلا عن المؤثر **قوله** وقد ترتب بعض
الأربعة لا خفاء في أن أقسام المفرد أربعة حاصلة من ضرب الاثنين في الاثنين لأن المعتبر في كل
الوصف هو النوع أو الجنس وكذا في جانب الحكم وحينئذ يلزم انحصار المركب في أحد عشر لأن التركيب
إما ثنائي أو ثلاثي أو رباعي أما الرباعي فواحد لا غير وأما الثلاثي فأربعة لأنه إنما يصير ثلاثيا بإسقاط
واحد من الرباعي وذلك الواحد إما أن يكون اعتبار النوع في النوع أو في الجنس أو اعتبار الجنس
في النوع أو في الجنس وأما الثنائي فستة لأن كل واحد من الأقسام الأربعة للأفراد يتركب مع كل
من الثلاثة الباقية فيصير اثني عشر حاصلة من ضرب الأربعة في الثلاثة فيسقط ستة بموجب التداخل
يتفق اعتبار النوع في النوع إما أن يتركب مع اعتبار الجنس في النوع أو مع اعتبار النوع في الجنس
أو مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار الجنس في النوع إما أن يتركب مع اعتبار النوع في الجنس أو مع

اعتبار



اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار النوع في الجنس يتركب مع اعتبار الجنس في الجنس فإن قلت اعتبار النوع يستلزم
اعتبار الجنس ضرورة أنه لا وجود للنوع بدون الجنس فلا تتصور الأفراد إلا في اعتبار الجنس للجنس وأما
اعتبار النوع في النوع فيستلزم التركيب الرباعي البتة وإن اعتبار النوع في الجنس أو عليه يستلزم التركيب
الثنائي قلت المراد الاعتبار قصدا لا ضمنا حتى أن الرباعي ما يكون كل من الاعتبارات الأربعة مقصودا على
حدة فالمركب من الأربعة كالسكر فإنه مؤثر في الحرمة وكذا جنسه الذي هو إيقاع العداوة والبغضاء
مؤثر في الحرمة ثم السكر مؤثر في وجوب الزاجر على من يكون آخر وبالحرقة أو دينونة الحدثم
لما أن السكر مظنة القذف صار المعنى المشترك بينهما وهو إيقاع العداوة والبغضاء مؤثرا في وجوب
الزاجر وأما المراد من الثلاثة فالمركب مما سوى اعتبار النوع في النوع كالتيمم عند خوف فوت صلاة
العيد فإن الجنس وهو العجز بحسب المحل عما يحتاج إليه شرعا مؤثر في الجنس أي في سقوط الاحتياج وفي
النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا أقامه لأحد العناصر مقام الآخر فإن التراب مطهر في بعض
الأحوال بحسب نشف النجاسات وأيضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس وهو عدم وجوب
استعماله لكن النوع وهو خوف الفوت لا يؤثر في النوع أي في التيمم من حيث إنه تيمم والمركب مما سوى اعتبار
الجنس في النوع كما في التيمم إذا لم يجد الماء إلا ما يحتاج إليه لشربه فإن العجز الحكمي بحسب المحل عن استعمال ما يحتاج إليه
شرعا مؤثر في سقوط الاحتياج فهذا أثر الجنس في الجنس ثم النوع مؤثر في النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء الجنس
لما علم ما ذكرنا وأيضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس أي في عدم استعماله دفعا للهلاك لكن
غير مؤثر في النوع لأن العجز المذكور لا يؤثر في التيمم من حيث إنه التيمم والمركب مما سوى اعتبار النوع في
الجنس كالحيض في حرمة القربان فهذا أثر النوع في النوع وجنسه وهو الأذى علة أيضا لحرمة القربان
وجنسه وهو وجوب الاعتزال والمركب مما سوى اعتبار الجنس في الجنس كما في الحيض علة لحرمة الصلاة
فهذا أثر النوع في النوع وأيضا علة للجنس وهو حرمة القراءة أعم من أن يكون في الصلاة أو خارجها والجنس
وهو الخروج من السبيلين تأثير في حرمة الصلاة لكن ليس له تأثير في الجنس وهو حرمة القراءة مطلقا وأما
المركب من الاثنين فالمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في النوع كما في طهارة سؤر الهرة فإن
الطواف علة للطهارة لقوله عليه السلام إنها من الطوافين وجنسه وهي مخالطة نجاسة يشق الاحتراز
عنها علة للطهارة كآبار الفلوات والمركب من اعتبار النوع في النوع مع النوع في الجنس كالإفطار للمريض
فإنه مؤثر في الجنس وهو التخفيف في العبادة وكذا في الإفطار بسبب الضرر والمركب من اعتبار النوع في النوع مع
الجنس في الجنس كولاية النكاح في المجنون جنونا مطبقا فإنه من حيث إنه عجز بسبب عدم العقل مؤثر في

مطلق الولاية ثم انه من حيث عجز ذاتي بسبب عدم العقل علة لولاية النكاح للحاجة بخلاف الصغر فانه
من حيث انه صغر لا يوجب هذه الولاية والمراد من اعتبار الجنس في النوع مع الجنس في الجنس كالولاية في
مال الصغير فان العجز لعدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم هو مؤثر في الولاية في المال للحاجة الى بقاء النفس
والمراد من اعتبار الجنس في النوع مع النوع في الجنس كخروج النجاسة فانه مؤثر في وجوب الوضوء خروجها
من غير السبيلين كما في الفصد وهي اله للتطهير مؤثر في جواز الصلاة والمراد من اعتبار النوع في الجنس مع الجنس
في الجنس كما في عدم الصوم على الصبي والمجنون فان العجز لعدم العقل مؤثر في سقوط العبادة للاحتياج
الى النية ثم الجنس وهو العجز لحلل في القوى مؤثر في سقوط العبادة التي ذكره المصنف **قوله** ولا شك
ان المركب من اربعة اقوى الجميع يعني ان قوة الوصف انما هي بحسب التأثير والتأثير بحسب اعتبار الشارع
فكلما كثر الاعتبار قوي الاثر فيكون المركب اقوى من البسيط والمركب من اجزاء اكثر اقوى من
المركب من اجزاء اقل واستحسن بانه انما يستقيم فيما سوى اعتبار النوع في النوع فانه اقوى الكل لكونه
بمنزلة النص حتى يكاد يعرفه منكر القياس اذ لا فرق الا تعدد المحل فالمركب من غيره لا يكون اقوى
منه **قوله** وقد يسمى البعض ذكر في بعض اصول الشافعية ان المناسب الغريب ما اثر نوعه في نوع
الحكم ولم يؤثر جنسه في جنسه كالطعم في الربوا فان نوع الطعم وهو الاقتيات مؤثر في ربويه
البر ولم يؤثر جنس الطعم في ربويه سائر المطعومات كالخضراوات والملائم هو الاقسام الثلثة
الباقية **قوله** لا يخلو اي الحكم بعد التعليل لا يخلو من ان يكون معتبرا بشهادة الاصل او لا يكون
ففي الكلام حذف والمراد بشهادة الاصل ان يكون للحكم المعلل اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس
الوصف او نوعه وانما قلنا المراد انه لا يخلو من ان يكون له اصل او لا يكون لما ذكر من كلامي اعتبار النوع في
الجنس واعتبار الجنس في الجنس قد يوجد بدون شهادة الاصل فصار الحاصل ان كلا من اعتبار النوع في
النوع واعتبار الجنس في النوع يستلزم شهادة الاصل وهو معنى العموم والخصوص المطلق واما
اعتبار الجنس او النوع في الجنس فلا يستلزم شهادة الاصل بل قد يجتمعان وقد يفترقان وهذا معنى
العموم والخصوص من وجه فالتعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه او جنسه في نوع الحكم يكون
قياسا لا محالة لان الحكم المعلل معين والاصل الشاهد معين عليه وكذا التعليل بالوصف
الذي اعتبر جنسه او نوعه في جنس الحكم اذا كان مع شهادة الاصل واما اذا كان بدونها فهو تعليل
مشروع مقبول بالاتفاق لكن عند بعضهم يسمى قياسا وعند بعضهم يكون اسنادا لا تعليلا
مستنبطة بالراي بمنزلة ما قال الشافعي ان التعليل بالعلة المتعدية يكون قياسا وبالعلة

القاصرة



القاصرة لا يكون قياسا بل يكون بيان علة شرعية للحكم وقال شمس الائمة السرخسي رحمه الله الاصح عندي
قياس على كل حال فان مثل هذا الوصف يكون له اصل في الشرع لا محالة ولكن يستغنى عن ذكره لوضوح
وربما لا يقع الاستغناء عنه فيذكر فعلى هذا لا يكون الخلاف في مجرد تسميته قياسا على ما ذهب اليه
المصنف بل عند البعض يكون التعليل بالوصف المؤثر مستلزما لشهادة الاصل لانه قد يذكر وقد
لا يذكر وحينئذ يصح ان يحمل قوله ثم لا يخلو من ان يكون له اصل معين على ظاهره **قوله** وان وجد
شهادة الاصل بدون التأثير يعني ان شهادة الاصل قد توجد بدون كل من الانواع الاربعة للتأثير
وحينئذ يسمى الوصف غريبا لعدم تأثيره فلا يقبل عندنا اي لا يجب قبوله لان شرط وجوب القبول
هو التأثير والمراد انه لا يقبل ما لم يكن ملائما فان قلنا الملائم يجب ان يعتبر جنسه في جنس الحكم
فهو احد الانواع الاربعة فالغريب لا يكون ملائما قلنا احد الانواع هو اعتبار الجنس القريب
في الجنس القريب على ما مر في تفسير المؤثر والمعتبر في الملائم هو الجنس البعيد فالغريب بمعنى غير المؤثر
يجوز ان يكون ملائما فظهر ان اسم الغريب يطلق على نوعين من الوصف احدهما ما اعتبر نوعه في نوع
الحكم على ما سبق من ان البعض يسمي اول الاربعة غريبا والثلثة الباقية ملائمة وهو مقبول
بالاتفاق وثانيهما ما لم يوجد جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم اعتباره ولا الغاؤه
في نظر الشارع وهو مردود اذا لم يكن ملائما خلافا لاصحاب الطرد واشار المصنف في اثناء الاقسام
الى اثبات شهادة الاصل بدون التأثير بانها قد توجد بدون الاولين يعني اعتبار النوع او الجنس
في النوع لكونهما اعم منهما مطلقا وبدون الاخيرين يعني اعتبار الجنس او النوع في الجنس لكونها
اعم منهما من وجه فهو توجد بدون التأثير في الجملة لانحصاره في الانواع الاربعة وما ذكره فيها
وفيه نظر لان التحقق بدون كل واحد من الاربعة لا يستلزم جواز التحقق بدون المجموع فيجوز ان يكون
اعم من الاولين باعتبار ان يوجد في الاخيرين وبالعكس فمجرد ذلك لا يلزم ان يوجد بدون التأثير
**قوله** وانما اعتبرنا التأثير في العلة لوجوب العمل بالقياس لوجهين احدهما ان القياس امر شرعي
فلا بد فيه من اعتبار الشارع وثانيهما ان الاقيسة المنقولة عن الصحابة والتابعين كلها مبنية على
العلل المؤثرة واجيب عن الاول بان كون القياس امرا شرعيا لا يقتضي الا ان يكون له اصل في
الشرع واما اللزوم ان يثبت بنص او اجماع اعتبار الشارع نوع الوصف او جنسه القريب في نوع الحكم
او جنسه القريب على ما فسر به التأثير فممنوع ولم لا يكفي الجنس البعيد وحصول الظن بوجوه اخر من
مسالك العلة كيف وقد جوزتم العمل بغير المؤثر ايضا وعن الثاني بانه لا يدل الا على ان الاقيسة المنقولة

Copyright © King Saud University

كلها مبنية على علل معقولة مناسبة وليس النزاع في ذلك بل في التاثير بالمعنى المذكور ولا يخفى ان
في كثير من الاقيسة المعقولة قد اعتبرنا الاجناس البعيدة ولم يثبت اعتبار الوصف بنص او اجماع بل
بوجوه اخر والظاهر ان مرادهم بالتاثير في هذا المقام ما يقابل الطرد ومعناه ان يكون الوصف مناسبا
ملائما لاضافة الحكم اليه سواء كان مؤثرا بالمعنى الذي ذكره المصنف اولا وحينئذ يتم الاستدلال
وهذا ظاهر من النظر في كلامهم في هذا المقام ومن يعرف التاثير في الامثلة المذكورة ففي قوله عليه السلم
انها من الطوافين لجنس الطوف وهو الضرورة اثر في شرع التخفيف واثبات الطهارة ودفع
النجاسة حتى ادل المنة في المخمصة فانه لا يجب عليه غسل اليد والفم للضرورة وايضا لما ثبت طهره
من الطوافين لم يمكن الاحتراز عن سورها الا بحرج عظيم فسقط اعتبار النجاسة دفعا للحرج كما
في حل المنة وفي قوله عليه السلم انها دم عرق انفجر لانفجار الدم ووصوله الى موضع يجب التطهير
عنه وهو معنى النجاسة اثر في وجوب الطهارة وفي عدم كون انفجار الدم حيضا وفي كونه مرضا لازما
مؤثرا في التخفيف اما في وجوب الطهارة فلان الحدث لا يصلح للقيام بين يدي الرب الا طاهرا واما
في عدم كونه حيضا فلان الحيض دم تثبت عادة راتبة في بنات ادم خلقها الله في ارحامهن والانفجار
دم العرق ليس كذلك فلا يكون حيضا موقتا في الحرج الموجب لاسقاط الصلوة والوضوء واما في
كونه مرضا فلانه ليس في وسعها امساكه ورده فيكون له تاثير في التخفيف بان يحكم مع وجوده
بقيام الطهارة في وقت الحاجة وهو وقت الصلوة للضرورة اذ لو وجبت عليها الطهارة لكل
حدث لبقيت مشغولة بالطهارة ابدا ولم تفرغ للصلوة قطعا وفي قوله عليه السلم ارايت
لو تمضمضت بماء ثم مججته الكان يضرك لعدم قضاء الشهوتين اثر في عدم افساد الصوم فكان
المضمضة مقدمة شهوة البطن وليست في معنى الاكل كما ان القبلة مقدمة شهوة الفرج
وليست في معنى الجماع لا صورة لعدم ايلاج فرج في فرج ولا معنى لعدم الانزال ففي الامثلة المذكورة
ليس التاثير بمعنى اعتبار النوع او الجنس القريب قوله وغيرها اي وغير المذكورات من
اقيسة النبي صلى الله عليه وسلم واقيسة الصحابة رضي الله عنهم كما قال النبي صلى الله عليه وسلم
في تحريم الصدقة على بني هاشم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته انت شاربه كذا اورده فخر الاسلام
وغاية تقريره ان هذا تعليل بمعنى مؤثر وهو ان الصدقة مطهرة للاوزار والاثام فكانت وسخا في نفسه
كالماء المستعمل فكان الامتناع من شرب الماء المستعمل اخذا بمعالي الامور فكذلك تحريم الصدقة على
بني هاشم تعظيم لهم واكرام واختصاص بمعالي الامور وكما اختلف الصحابة رضي الله عنهم في الجمع

الاخوة



الاخوة واحتج كل فريق بتمثيل يشتمل على معنى مؤثر هو القرابة من الجانبين والاتصال بالميت بطريق
الجزئية فقال علي رضي الله عنه انما مثل الجد مع الاخوة مثل شجرة انبتت غصنا ثم تفرع من الغصن فرعان
فالقرب بين الفرعين اولى من القرب بين الفرعين والاصل لان الغصن بين الفرعين وبين الاصل واسطة
فهذا يقتضي رجحان الاخ على الجد الا ان بين الفرعين والاصل جزئية وبعضية ليست بين الفرعين
نفسهما فكان لكل منهما ترجيح فاستويا وقال زيد بن ثابت رضي الله عنه مثل الجد مع الجاف كمثل
نهر يتشعب من واد ثم يتشعب من هذا النهر جدول ومثل الاخوين كمثل نهرين يتشعبان من واد
فالقرب بين النهرين المتشعبين من الوادي اكثر من القرب بين الوادي والجدول بواسطة النهر
وقال ابن عباس رضي الله عنه الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب
ابا اعتبر احد طرفي القرابة وهو طرف الاصالة بالطرف الاخر وهو الجزئية في الفرع
قوله وعلى هذا الاصل وهو اعتبار التاثير جرينا في اقيستنا في المسائل المختلف فيها فعللنا
بالعلل المؤثرة فان للمسح اثرا في التخفيف فانه ايسر من الغسل ويتادى به الفرض ولا يشترط فيه
استيعاب المحل كما في الممسوحات بخلاف الركنية فانه لا اثر لها في التكرار وابطال
التخفيف وكون التثليث سنة اللهم الا ان يقال ان الركنية تنبئ عن القوة والحصانة ووجوب
الاحتياط فناسبها التكرار ليحصل التيقن وليس كذلك فرب منه وكذا الصغر مؤثر في
اثبات الولاية فان ولاية النكاح لم تشرع الا على وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن
مباشرة النكاح بنفسه وذلك في الصغر دون البكارة وكذا تعيين الصوم الفرض في رمضان
مؤثر في اسقاط وجوب التعيين لان اصل النية في العبادات انما هو للتمييز بين العبادة والعادة
وتعيينها انما هو للتمييز بين الجهات المتزاحمة فحيث لا تزاحم لا حاجة الى التعيين بخلاف الفرضية
فانه لا يعقل تاثيرها في ايجاب التعيين قوله وبعض العلماء فيما سنح قياس الاصوليين اي
من مسالك العلية السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلية
في عدد ثم ابطال علية بعضها ليثبت علية الباقي فيكون هناك مقامان احدهما بيان الحصر ويكفي
في ذلك ان يقول بحثت فلم اجد سوى هذه الاوصاف ويصدق لعدالته وتدينه فيغلب الظن
عدم غيره اذ لو وجد لما خفي عليه او لان الاصل عدم الغير ويجب على المعترض ان يبين وصفا
اخر وعلى المستدل ان يبطل عليته والا لما ثبت الحصر فيها احصاه فيلزم انقطاعه وثانيهما ابطال
علية بعض الاوصاف ويكفي في ذلك ايضا الظن وذلك بوجوه الاول وجود الحكم بدونه في صورة

Copyright © King Saud University

فلو استقل بالعلية لانتفى الحكم بانتفائه الثاني كون الوصف مما علم الغاؤه في الشرع مطلقا كالاختلاف بالطول والقصر او بالنسبة الى الحكم المبحوث فيه كالاختلاف بالذكورة والانوثة في العتق الثالث عدم ظهور المناسبة ويكفي للمستدل ان يقول بحثت فلم اجد له مناسبة ولا يحتاج الى اثبات ظهور عدم المناسبة لان العدالة عدل اخبر عما لا طريق الى معرفته الا خبره وجيبئذ للمعترض ان يدعي ذلك في الوصف الذي يدعي المستدل انه علة ويحتاج الى الترجيح والمتمسكون بالسبر والتقسيم لا يشترطون اثبات التعليل في كل نص بل يكفي عندهم ان الاصل في النصوص التعليل وان الاحكام مبنية على الحكم والمصالح اما وجوبا كما هو مذهب المعتزلة واما تفضلا كما هو مذهب غيرهم ولو سلم عدم الكلية فالتعليل هو الغالب في الاحكام والحاق الفرد بالاعم الاغلب هو الظاهر ولا يشترطون في بيان الحصر اثبات عدم الغير بنص او اجماع لحصول الظن بدون ذلك على ما بينا واما على ما ذكره المصنف فيكون هذا من المسائل القطعية لا يجري فيه الا النص والاجماع ويكون مرجعه اليهما وكذا الكلام في تنقيح المناط قال ابن الحاجب ان الاخالة هي المناسبة وهي المسمى بتخريج المناط اي تنقيح ما علق الشارع الحكم به وما له الى التقسيم بانه لا بد للحكم من علة وهي اما الوصف الفارق او المشترك لكن الفارق ملغى فتعين المشترك فيثبت الحكم لثبوت علته وذكر الامام الغزالي ان النظر والاجتهاد في مناط الحكم اي علته اما ان يكون في تحقيقه او تنقيحه او تخريجه اما تحقيق المناط فهو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في احاد الصور بعد معرفتها بنص او اجماع او استنباط ولا نعرف خلافا في صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة معلومة بنص او اجماع واما تنقيح المناط فهو النظر في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بحذف الاوصاف التي لا مدخل لها في الاعتبار كما بين في قصة الاعرابي ان لا مدخل في وجوب الكفارة لكونه ذلك الشخص او من الاعراب او الى غير ذلك حتى يتعين وطئ المكلف الصائم في نهار رمضان عامدا وهذا النوع وان قر به اكثر منكري القياس فهو دون الاول واما تخريج المناط فهو النظر في اثبات علة الحكم الذي دل النص والاجماع عليه دون علته كالنظر في اثبات كون السكر علة لحرمة الخمر وهذا في الرتبة دون النوعين الاولين ولذا انكره كثير من الناس قوله وبالدوران اختار بعض الاصوليين على علة الوصف بدوران الحكم معه اي ترتبه عليه وجودا ويسمى الطرد وبعضهم وجودا وعدما ويسمى الطرد والعكس كالتحريم مع السكر فان الخمر تحرم اذا كان مسكرا وتزول حرمته اذا زال الاسكار بصيرورته خلا ويشترط بعضهم وجود النص في حالي وجود الوصف وعدمه والحال انه لا حكم له اي للنص وذلك لدفع احتمال اضافة

١٩٥

الحكم الى الاسم وتعين اضافته الى معنى الوصف فان الحرمة تثبت للعصير اذا اشتد وسمي خمرا وتزول عنه عند زوال الشدة والاسم فاذا كان الاسم قائما في الحالين ودار الحكم مع الوصف زال شبهة علية الاسم وتعين علية الوصف والا لما تخلف الحكم عن النص قوله لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا جواب عما يقال ان هذا الاشتراط لا يصح عند من لا يقول بمفهوم المخالفة اذ لا يكون النص قائما عند عدم الوصف المنصوص عليه ولا يكون له حينئذ موجب لا نفيا ولا اثباتا ولا يساوي اصلا مثلا اذا لم يقم الى الصلوة بل قعد لم يتناوله النص لا عند القائلين بمفهوم الشرط واما عند غيرهم فيكون عدم وجوب الوضوء مبنيا على عدم دليل الوجوب فيجعل من حكم النص المذكور بطريق المجاز حيث علق بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب قوله فانه يحل القضاء وهو غضبان يعني ان النص قائم في حال الغضب بدون شغل القلب مع عدم حكمه الذي هو حرمة القضاء وايضا النص قائم في حال عدم الغضب وشغل القلب بجوع او عطش مع عدم حكمه الذي هو اباحة القضاء عند عدم الغضب اما بطريق مفهوم المخالفة او بالاباحة الاصلية او النصوص المطلقة في القضاء وتجعل من حكم النص المذكور مجازا قوله والوجود عند الوجود كان الاحسن ان يقول الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على العلية لجواز ان يكون ذلك بطريق الاتفاق كلي او تلازم تعاكس او يكون المدار لازم العلة او شرطا مساويا لها فلا يفيد ظن العلية لانها احتمال واحد وهذه احتمالات كثيرة وقد يقال اذا وجد الدوران من غير مانع من العلية من معية كما في المتضايفين او تأخر كما في المعلول او غيرهما كما في الشرط المساوي فالعادة قاضية بحصول الظن بل القطع بالعلية كما اذا دعي انسان باسم مغضب فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك مرة بعد اخرى علم بالضرورة انه سبب الغضب حتى ان من لم يتأت في جهة النظر كالاطفال يعلمون ذلك ويتبعونه في الطرق ويدعونه بذلك الاسم ويجاب بان النزاع انما هو في حصول الظن بمجرد الدوران وهو فيما ذكرتم من المثال ممنوع اذ لولا اسقاط غيره ظهور عدم غير ذلك بانه بحث عنه فلم يوجد واما لان الاصل عدمه لما حصل غايته انه يفيد تقويه الظن الحاصل من غيره وربما يقال ان هذا انكار للضروري وقدح في جميع التجربيات فان الاطفال يقطعون به من غير نظر واستدلال عادلهم واهل النظر كالمجمعين على ذلك حتى كاد يجري مجرى المثل ان دوران الشيء مع الشيء امارة كون المدار علة للدائر ويجاب بان الاحكام العقلية لا تختلف باختلاف الاحوال بخلاف الاحكام الشرعية المبنية على المصالح فلا بد في بيان عللها من مناسبة او اعتبار من الشارع اذ في القول بالطرد فتح لباب الجهال

Copyright © King Saud University

والتصرف في الشرع **قوله** ولا يشترط لها انفكاكها زيادة تنبيه على بعد المناسبة من الدوران
والعلية يعني ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم كما انه ليس بملزوم للعلية فكذلك
ليس بلازم لها لجواز ان لا يوجد الحكم عند وجود العلة الظاهرة بناء على مانع او على عدم تمامها
حقيقته وان لا ينعدم عند عدمها بناء على ثبوته بعلة اخرى كالحدث بسبب خروج النجاسة
والنوم وغير ذلك وقد يقال في تقريب هذا الكلام ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم
لا يدل على صحة العلية كما ان العدم عند الوجود والوجود عند العدم لا يدل على فسادها
اعتبار الحالة الموافقة بحالة المخالفة في الصحة والفساد **قوله** وقيام النص اشارة الى
بطلان كلام الفريق الثالث وذلك انهم اشترطوا من قيام النص في الحالين من غير حكم امر
لا يوجد الا نادرا ولا عبرة بالنادر في احكام الشرع فكيف يجعل اصلا فيما هو من ادلة
الشرع بانه يبتنى عليه ثبوتا لعلية على ان وجوده بطريق الندرة ايضا في محل النزاع فانا
لا نسلم في المثالين المذكورين قيام النص في الحالين مع عدم حكمه اما في الاية فلانا لا نسلم ان
النص يدون الحكم حال انتفاء الحدث وانما يلزم ذلك لو لم يكن النص مقيدا بالحدث ومعناه
وجوب الوضوء بشرط وجود الحدث وبيانه من وجهين احدهما ان اشتراط الحدث
في وجوب البدل وهو التيمم بقوله او جاء احد منكم من الغائط اشتراط له في وجوب الاصل
وهو الوضوء اذ البدل لا يفارق الاصل بسببه وانما يفارقه بحاله بان يجب في حالة العجز
فيها الاصل وبالجملة ترتب وجوب التيمم على وجود الحدث عند فقد الماء يفهم ان وجوب
الوضوء بالماء مترتب على الحدث وثانيهما ان العمل بظاهر النص متعذر لاقتضائه وجوب
الوضوء عند كل قيام وفي كل ركعة ولا يتصور اداء الصلوة فلا بد من اضمار اي اذا قمتم
من مضاجعكم او اذا اردتم القيام الى الصلوة محدثين والقيام من المضجع كناية عن
التنبه من النوم والنوم دليل الحدث فعلى الاول يكون ذكر الحدث بطريق دلالة
النص واما على الثاني فالظاهر انه من قبيل المضمر واطلاق دلالة النص عليه اما لغوي بمعنى
انه يفهم من النص او هو من قبيل المشاكلة او التغليب او باعتبار ان القيام من المضجع
انما يدل على النوم دلالة لا عبارة وهذا انسب فان قيل البدل لحكم الاصل فكانت صفة
الشرط ان تصرح بالحدث في وجوب الوضوء ويكتفى بالدلالة في وجوب التيمم قلنا عكست
احسن لوجهين الاول ان الماء مطهر بنفسه فالتراب ... انه دل على وجود النجاسة الحكمية

المفتقرة



المفتقرة الى ازالتها بخلاف استعمال التراب فانه ملوث لا يقتضي شيئا لولا حدث فصرح معه
بالحدث الثاني ان في ترك التصريح بالحدث في نص الوضوء اشارة الى ان الوضوء سنة عند كل صلوة
وان لم يكن محدثا نظرا الى ظاهر اطلاق الامر وتحقيقه انه قد علم بدلالة النص والاجماع عدم
وجوب الوضوء عند القيام الى الصلوة بدون الحدث فيحمل على الايجاب عند الحدث عملا بحقيقة
الامر وعلى الندب عند عدم الحدث عملا بظاهر اطلاقه وترك هذا الايماء في الغسل لانه
لا يسن لكل صلوة بل للجمعة والعيدين فصرح معه بذكر الحدث وهذا مبني على ما تقتضيه البلغا
في نراسهم من الرموز لا على ان تناول الامر للمحدث ايجابا ولغيره ندبا لانه لا يراد من اللفظ
معنياه المختلفان فان قلت مبنى هذه المباحث على ان سبب الوضوء هو الحدث وقد تقرر في
موضعه ان سببه ارادة الصلوة لا الحدث قلت هو مبني على التقدير اي لو سلم ان العلة هي
الحدث فهي لم تثبت بالدوران على ما ذكرتم واما في الحديث فلانا لا نسلم انتفاء حكم النص وهو
حرمة القضاء مع وجود الوصف وهو الغضب وانما يصح ذلك لو وجد الغضب بدون
شغل القلب وهو ممنوع كيف والغضبان صيغة مبالغة بمعنى الممتلئ غضبا على ما نقل عن
الزجاج فلا يتصور له فراغ القلب ما دام غضبان وبهذا يحصل المقصود وهو منع قيام النص
في الحالين مع عدم حكمه لان الكل ينتفي بانتفاء البعض الا انه تعرض في الشرح لحال العدم ايضا
زيادة لتحقيق المقصود يعني انا لا نسلم ان من حكم هذا النص حل القضاء عند عدم الغضب وانما
يكون كذلك لو تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ممنوع **قوله فصل** لا يجوز ذكر فخر
الاسلام ان التعدية حكم لازم للتعليل عندنا خلافا للشافعي رحمه الله فعندنا لا يجوز
التعليل الا لتعدية الحكم من المحل المنصوص الى محل اخر فيكون التعليل والقياس واحدا
وعنده يجوز لزيادة القبول وسرعة الوصول والاطلاع على حكمة الشارع فيوجد
التعليل بدون القياس والكلام في التعليل الغير المنصوص ثم جملة ما يقع التعليل لاجله
اربعة الاول اثبات السبب او وصفه الثاني اثبات الشرط او وصفه الثالث اثبات الحكم او
وصفه الرابع تعدية حكم مشروع معلوم بصفة الى محل اخر بما تأثيره في التعليل فالتعليل بمحض
التعدية لا يجوز لاجل اثبات سبب او صفته لانه اثبات الشرع بالرأي ولا لاثبات شرط
حكم شرعي او صفته بحيث لا يثبت الحكم بدونه لان هذا ابطال للحكم الشرعي ونسخ له بالرأي
ولا لاثبات حكم او صفته ابتداء لانه نصب احكام الشرع بالرأي فلا يجوز شيء من ذلك الا اذا

Copyright © King Saud University

وجد له في الشريعة اصل صالح للتعليل فيعلل ويعدى حكمه الى محل آخر سواء كان الحكم اثبات سبب
او شرط او وصفهما او اثبات حكم آخر مثل الوجوب والحرمة وغيرهما فصار الحاصل ان التعليل
لاثبات العلة او الشرط او الحكم ابتداء باطل بالاتفاق ولاثبات حكم شرعي مثل الوجوب
والحرمة بطريق التعدية من اصل موجود في الشرع ثابت بالنص والاجماع جائز بالاتفاق
واختلفوا في التعليل لاثبات السببية او الشرطية بطريق التعدية من اصل ثابت في الشرع
بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشيء سببا او شرطا لحكم شرعي فهل يجوز ان يجعل شيء آخر
علة او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشيء الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان يجعل اللواطة
سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا ويجعل النية في الوضوء شرطا لصحة الصلوة قياسا على النية
في التيمم فذهب كثير من علماء المذهب الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام
واتباعه فلهذا احتاجوا الى التفصيل والاشارة الى التسوية بين الحكم والسبب والشرط في انها تجوز
ان تثبت بالتعليل ان وجد لها اصل في الشرع وتمتنع ان لم يوجد قال صاحب الميزان لا معنى
لقول من يقول ان القياس حجة في اثبات الحكم دون اثبات الاسباب والشرط لانه ان اراد معرفة
علة الحكم بالراي والاجتهاد فذلك جائز في الجميع لان المعرفة لا تختلف وان اراد ان الجمع بين
الاصل والفرع لا يتصور الا في الحكم دون السبب والشرط فممنوع بل يتصور في الجميع وان
اراد ان القياس ليس بمثبت فمسلم والجميع سواء في انه لا يثبت فيه شيء بالقياس بل يعرف به
السبب والشرط كما يعرف به الحكم واحتجاج الفريقين مذكور في اصول الشافعية وتمثيل مقصود
هذا الفصل مشهور فيما بين القوم مسطور في كتبهم **قوله** وقولنا الجنس بعد يوهم ورود الا
بانكم اثبتم بالقياس علية مجرد الجنس لحرمة الربا وعلية الاكل والشرب لوجوب الكفارة وعلية
القتل بالمثقل لوجوب القصاص عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله فاجاب بانا لا نثبت
ذلك بالقياس بل بالنص صراحة في الاول ودلالة في الآخرين على ما سيوضح ذلك ولما كان دلالة
النص ولم يورد فخر الاسلام في هذا المقام مسئلة وجوب الكفارة بالاكل والشرب ولا مسئلة
وجوب القصاص بالقتل بالمثقل لان جعلها من قبيل دلالة النص دون القياس مبني على ان
القياس لا يجري في الحدود والكفارات لا على انه لا يجري في الاسباب والشروط لان
مذهب فخر الاسلام انه يصح اثبات السبب والشرط بالراي اذا وجد له اصل في الشرع وهنا (دالقياس)
الوقاع اصل للاكل والشرب والقتل بالسيف اصل للقتل بالمثقل فلهذا لم يتوهم ان يورد هذا



اشكالا على اثبات السبب بالتعليل فيما لا يوجد له اصل دائما وانما وقع ذلك للمصنف من اصول ابن
الحاجب وذلك لانه اختار انه لا يصح اثبات السبب بالقياس فاورد القتل بالمثقل اشكالا فاجاب
بانا لا نثبت سببية القتل بالمثقل قياسا على سببية القتل بالسيف بل نبين ان السبب هو القتل
العمد العدوان سواء كان بالسيف او غيره فالسبب واحد لا غير واما مسئلة حرمة الربا بالجنس
فاوردها فخر الاسلام مثالا لا اشكالا لا وفاقا لاما تفسيرا للقسم الاول اي بيان اثبات الموجب
مثل قولهم في الجنس بانفراده انه يحرم النسيئة وهذا خلاف وقع في الموجب للحكم فلم يصح اثباته
ولا نفيه بالراي اذ لا نجد اصلا نقيسه عليه بل يحال الكلام فيه بالنص عبارة او اشارة او
دلالة او اقتضاء وذلك لانه ثبت بالنص والاجماع حرمة الفضل الخالي عن العوض وقد ثبت
ان العلة هي القدر والجنس ووجدنا حرمة الربا حكما يستوي فيه شبهته بحقيقته لما روي انه
عليه السلم نهى عن الربوا والريبة وللاجماع على حرمة البيع مجازفة لبيع صبرة حنطة بصبرة
حنطة باعتبار شبهة المساواة في راي المتبايعين ووجدنا في النسيئة شبهة الفضل وهي الحلول
اذ النقد خير من النسيئة وهذا وان كان فضلا من جهة الوصف لكنه يثبت بصنع العبد فاعتبر
(المتقومة) كما في بيع الحنطة بغير المقلية لامكان الاحتراز عنه بخلاف الفضل من حيث الجودة فانه
ثبت بصنع الله تعالى فجعل عفوا لتعذر الاحتراز عنه ولما كانت العلة هي القدر والجنس اخذ الجنس شبهة
العلة من حيث انه شطر العلة فاثبتنا به شبهة الربوا احتياطا فثبت سببية الجنس لحرمة
النسيئة بدلالة النص الموجب لسببية القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل **قوله** والحق في
مسئلة اثبات العلة انه ان ثبت علية شيء لحكم بناء على معنى صالح للتعليل ذلك الحكم به بان يكون موثرا او
ملائما فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى الموثر او الملائم فهو علة لذلك الحكم بلا اختلاف ولا يكون هذا
من اثبات العلة بالقياس لان العلة بالحقيقة هو ذلك المعنى المشترك بين الشيئين وتسمية علة ما هو
من مسالك العلة فتكون العلة واحدا تتعدد باعتبار المحل مثلا اذا اثبتنا ان الوقاع علة لوجوب الكفارة
بناء على انه يوجد فيه هتك حرمة صوم رمضان فقد ثبت ان العلة هي هتك الحرمة وهو موجود في الاكل
فنحكم بانه علة لوجوب الكفارة وان لم يشتمل علية ذلك الشيء للحكم مبني على اشتماله على ذلك المعنى بل على
مجرد مناسبة ذلك المعنى لعلية الحكم لم يصح الحكم بعلية شيء آخر يوجد فيه ذلك المعنى المناسب فقط قياسا على
ما ثبت عليته لانه تعليل بالمرسل اذ لم يثبت اعتبار ذلك المعنى المناسب ولا ملاءمته وهذا هو المختلف
فيه من اثبات العلة بالقياس فيجوز عند من يقول بصحة التعليل بالمرسل ولا يجوز عند من يشترط

الناس او الملامة **قوله** فصل في الاستحسان وهو في اللغة عد الشيء حسنا وقد كثر فيه المدافعة والرد
على المدافعين ومنشأهما عدم تحقيق مقصود الفريقين ومبنى الطعن من الجانبين على الجزاف وقلة المبالاة
فان القائلين بالاستحسان يريدون به ما هو احد الادلة الاربعة على ما ستنبيه والقائلون بان
من استحسن فقد شرع يريدون ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل عن الشارع فهو
الشارع لذلك الحكم حيث لم ياخذه من الشارع والحق انه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلا للنزاع
اذ ليس النزاع في التسمية لانه اصطلاح وقد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه
وقال النبي صلى الله عليه وسلم ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ونقل عن الايمة اطلاق
الاستحسان في دخول الحمام وشرب الماء من يد السقاء وتحديد المدة وعن الشافعي انه قال استحسن في
المتعة ان تكون ثلثين درهما واستحسن ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة واما من جهة المعنى فقد قيل
هو دليل ينقدح في نفس المجتهد يعسر عليه التعبير عنه فان اريد بالانقداح الثبوت فلا نزاع
في انه يجب عليه العمل به ولا اثر لعجزه عن التعبير عنه وان اريد انه وقع له شك فلا نزاع في
بطلان العمل به وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى وقيل العدول الى خلاف
الظن لدليل اقوى ولا نزاع في قبول ذلك وقيل تخصيص القياس بدليل اقوى منه فيرجع
الى تخصيص العلة وقال الكرخي هو العدول في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظايرها الى خلافه
لوجه هو اقوى ويدخل فيه التخصيص والنسخ وقال ابو الحسين البصري هو ترك وجه من وجوه
الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه هو اقوى منه وهو في حكم الطارئ على الاول واحترز
بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص وبقوله وهو في حكم الطارئ عن القياس فيما اذا
قالوا تركنا الاستحسان بالقياس واورد على هذه التفاسير ان ترك الاستحسان بالقياس يكون عدولا
عن الاقوى الى الاضعف واجيب بانه انما يكون بانضمام معنى اخر الى القياس به يصير اقوى
ولما اختلفت العبارات في تفسير الاستحسان مع انه قد يطلق لغة على ما يهواه الانسان ويميل
اليه وان كان مستقبحا عند الغير وكثر استعماله في مقابلة القياس على الاطلاق كان انكار العمل به
عند الجهل بمعناه مستحسنا حتى يتبين المراد منه اذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه وبعد ما
استقرت الاراء على انه اسم لدليل متفق عليه نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا اذا وقع في مقابلة
قياس يسبق اليه الافهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور
خلاف انه غلب في اصطلاح الاصول على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس



الجلي تمييزا بين القياسين واما في الفروع فاطلاق الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعهما في مقابلة
القياس الجلي شايع ويرد عليه انه لا عبرة بالقياس في مقابلة النص والاجماع بالاتفاق فلا يصح
التمسك به والجواب انه لا يتمسك به الا عند عدم ظهور النص والاجماع **قوله** وذكروا انه قسمين
الصحة تقارب الاثر والضعف تقارن الفساد وبهذا الاعتبار يتحقق تقابل القسمين في كل من
الاستحسان والقياس والمراد بظهور الصحة في الاستحسان ظهورها بالنسبة الى فساده الخفي وهو كونه
خفاها بالنسبة الى ما يقابله من القياس والمراد بخفاء الصحة في القياس الجلي خفاها بان ينضم الى وجه
القياس معنى دقيق يورثه قوة ورجحانا على وجه الاستحسان ثم الصحيح ان معنى الرجحان هاهنا تعين
العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح وظاهر كلام فخر الاسلام انه الاولوية حتى يجوز العمل بالمرجوح **قوله**
فالاول يعني ان سور سباع الطير من البازي والصقر ونحوهما نجس قياسا على سور سباع البهايم كالفهد
والذئب لمخالطته اللعاب المتولد من لحم نجس فان احتار المحققين ان لحم سباع البهايم نجس لا يطهر
بالذكاة لان الحرمة فيما يصلح للغذاء اذا لم تكن للضرر والاستخباث او الاحترام انه النجاسة الا انه
لما حمع في السبع ما لا يوكل وهو طاهر كالجلد والعظم والعصب والشعر وما يوكل وهو نجس
كاللحم والشحم اشبه ذلك ما ثبت فيه فاره فجعل له حكم بين الطهارة والنجاسة الحقيقيين بان حرم اكله
ونجس لعابه للمجاورة والاتصال به ولم يجعل نجاسة سباع الطير ايضا بهذا الطريق لان الروايات انما
وردت في سباع البهايم دون الطيور فاحتيج فيها الى القياس وهذا قياس ضعيف الاثر وقيل الصحة لقصور
علة التنجس في الفرع اعني المخالطة وقد قابله استحسان قوي الاثر يقتضي طهارة سورها لانها تشرب
بالمنقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع والمنقار عظم طاهر لانه جاف لا رطوبة فيه فلا يتنجس الماء فلا يكون
سوره طاهرا كسور الادمي والماكول لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة النجسة
في الالة الشاربة الا انه يكره لان سباع الطيور لا تحترز عن الميتة والنجاسة كالدجاجة المخلاة **قوله**
والثاني لما كان عدم تادي المامور به بالاتيان بغير المامور به امرا جليا وعكسه خفيا اشتبه على المصنف
جهة جعل تادي السجدة بالركوع قياسا وعدم تادها به استحسانا ونقل عنه في توجيه ذلك انه جاز
اقامة الركوع مقام السجود ذكرا لما بينهما من المناسبة اعني اشتمالهما على التعظيم والانحناء فجاز اقامته
مقامه فعلا لتلك المناسبة وهذا امر جلي يسبق اليه الاوهام فيكون قياسا الا ان الاستحسان
ان لا يتادى به كسجدة الصلوة لا تتادى بالركوع لان الامر بالشيء يقتضي حسنه لذاته فيكون
مطلوبا بعينه فلا يتادى بغيره وهذا قياس خفي بالنسبة الى الاول فيكون استحسانا وفيه نظر لا يخفى

ان عدم تأدي المأمور به بغيره قياسا على اركان الصلوة اظهر واجلى من تأديته به قياسا على جواز اقامة
اسم الشيء مقام اسم غيره والاقرب ان يقال لما استعمل كل من الركوع والسجود على التعظيم كان القياس في
ما وجب بالتلاوة في الصلوة ان يتأدى بالركوع كما يتأدى بالسجود لما بينهما من المناسبة الظاهرة
ولهذا صح التعبير عنه بالركوع في قوله تعالى وخر راكعا اي سقط ساجدا فهذا قياس جلي فيه فساد
ظاهر هو العمل بالمجاز من غير تعذر الحقيقة وصحة خفية ان سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة
ولهذا لا تلتزم بالنذر كالطهارة وانما المقصود هو التواضع ومخالفة المتكبرين وموافقة المطيعين
على قصد العبادة ولهذا اشترط الطهارة واستقبال القبلة وهذا حاصل في الركوع في الصلوة الا
ان المأمور به هو السجود وهو مغاير للركوع فينبغي ان لا ينوب عنه كما لا ينوب عن السجدة الصلوتية مع قرب المناسبة
بينهما لكونهما من اركان الصلوة وموجبات التحريمة وكما لا ينوب الركوع خارج الصلوة عن السجدة مع انه
لم يستحق بجهة اخرى بخلاف الركوع في الصلوة وهذا قياس خفي فسمي استحسانا وفيه اثر ظاهر
هو العمل بالحقيقة وعدم تأدية المأمور به لغيره وفساده خفي هو جعل غير المقصود مساويا
للمقصود فعملنا بالصحة الباطنة في القياس وجعلنا سجدة التلاوة في الصلوة متأدية بالركوع
ساقطة به كما تسقط الطهارة للصلوة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلوة لانه لم
يشرع عبادة وبخلاف السجدة الصلوتية فانها مقصودة بنفسها كالركوع بدليل قوله تعالى
اركعوا واسجدوا **قوله** وبالتقسيم العقلي ينقسم القياس والاستحسان تارة باعتبار القوة
والضعف وتارة باعتبار الصحة والفساد اما بالاعتبار الاول فاما ان يكونا قويي الاثر او ضعيفي الاثر
او القياس قويا والاستحسان ضعيفا او بالعكس ففي الرابع يرجح الاستحسان قطعا وفي الثلثة
الباقية ينبغي عدم ترجيح الاستحسان واما ترجيح القياس ففي الاولين يتعين لا في الثالث فانه يحتمل
سقوط الاستحسان والقياس لضعفهما وتسمية الاستحسان في جميع الاقسام يكون باعتبار خفائه
الا انه يشكل بما ذكر فخر الاسلام من انا سمينا ما ضعف اثره قياسا وما قوي اثره استحسانا واما
بالاعتبار الثاني فاما ان يكون كل منهما صحيح الظاهر والباطن او فاسدهما او صحيح الظاهر فاسد
الباطن او بالعكس وفي الجميع يكون القياس جليا بمعنى سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا
بالاضافة اليه ويقع التعارض في ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للقياس
في الاقسام الاربعة للاستحسان فالقياس الصحيح الظاهر والباطن يرجح على جميع اقسام
الاستحسان والقياس الفاسد الظاهر والباطن يكون مردودا بالنسبة الى الكل فيبقى ثمانية

اوجه حاصلة





اوجه حاصلة من ضرب اقسام الاستحسان في اخريي القياس فالاول من الاستحسان يرجح عليهما
لصحته ظاهرا وباطنا والثاني يرد مطلقا لفساده ظاهرا وباطنا بقي اربعة اوجه حاصلة من
ضرب اخريي الاستحسان في اخريي القياس الاول تعارض الاستحسان الصحيح الظاهر الفاسد
الباطن والقياس الفاسد الظاهر الصحيح الباطن والثاني بالعكس والثالث تعارض استحسان صحيح
الظاهر فاسد الباطن وقياس كذلك والرابع تعارض استحسان صحيح الباطن فاسد الظاهر وقياس
كذلك وسمي اتفاق القياس والاستحسان في صحة الظاهر وفساد الباطن باتحاد النوع
واختلافهما في ذلك باختلاف النوع وحكم برجحان الاستحسان في الوجه الثاني من هذه الاربعة
وبرجحان القياس في الثلثة الباقية وادعى ان الظاهر امتناع التعارض بين قياس واستحسان
يتفقان في قوة الاثر او صحة الباطن سواء كان مع الاتفاق في صحة الظاهر او بدونه وبعد اقامة
الدليل جزم بهذا الحكم وقد علم من الاستدلال ومن سوق الكلام بالاخرة ان قوله اذا كان
الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة مقيد بالقوة والصحة الباطنة اذ
لا امتناع في ان يعارض قياس ضعيف او صحيح الظاهر فقط او فاسد الظاهر والباطن او الظاهر فقط
لاستحسان كذلك **قوله** بالمعنى المذكور اي بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او بلا مانع
يوجد ذلك الحكم **قوله** وما ذكروا هذا كلام قليل الجدوى لان تداخل الاقسام ضروري فيما
اذا قسم الشيء تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة كما يقال اللفظ ثلاثي ورباعي او خماسي
وباعتبار اخر اسم او فعل او حرف وباعتبار اخر معرب او مبني الى غير ذلك نعم لو صح ما ذكره البعض
من ان المراد بالضعف والفساد واحد وكذا بالقوة والصحة لكان احد التقسيمين مستدركا
**قوله** والمستحسن قد سبق ان الاستحسان دليل يقابل قياسا جليا سواء كان اثرا او اجماعا او ضرورة
او قياسا خفيا فههنا يريد الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي والمستحسن بغيره في ان الاول يعدى
الى صورة اخرى لان من شأن القياس التعدية والثاني لا يقبل التعدية لانه معدول به
عن سنن القياس مثلا اذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن فالقياس ان يكون اليمين على المشتري
فقط لانه المنكر وحده لانه لا يدعي شيئا حتى يكون البائع ايضا منكرا فهذا قياس جلي على سائر
الدعاوي لكنه ثبت بالاستحسان التحالف اي وجوب اليمين على كل من البائع والمشتري
اما قبل قبض المبيع فبالقياس الخفي وهو ان البائع منكر وجوب تسليم المبيع بما اقر به المشتري
من الثمن كما ان المشتري منكر وجوب زيادة الثمن فوجوب اليمين على كل منهما كما في سائر

التصرفات فان اليمين يكون على المنكر واما بعد قبض المبيع فبالاثر وهو قوله عليه السلم اذا اختلف
المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فوجوب التحالف قبل القبض يتعدى الى وارثي البائع والمشتري
اذا اختلفا في الثمن بعد موت البايع والمشتري لان الوارث يقوم مقام المورث في حقوق العقد والحكم
معقول ولذا يتعدى الى الاجارة قبل العمل حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجر
قبل اخذ القصار في العمل تحالفا لان كلا منهما يصلح مدعيا ومنكرا والاجارة تحتمل الفسخ وفي التحالف
ثم الفسخ دفع للضرر عن كل منهما واما وجوب التحالف بعد القبض فلا يتعدى الى الوارث ولا
الى حال هلاك السلعة لانه غير معقول المعنى اذ البايع لا ينكر شيئا فيقتصر على مورد النص
وهو تحالف المتبايعين حال قيام السلعة وما روي من قوله عليه السلم اذا اختلف المتبايعان فتحالفا
تحالفا وترادا فهو ايضا يفيد التقيد بقيام السلعة لانه اراد برد المأخوذ وظاهر انه اراد
رد العقد فلذلك لان الفسخ لا يرد الا على ما ورد عليه العقد فان قلت قد سبق ان من شرط
التعدية ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس من غير ورود من الجلي والخفي فكيف يصح تعدية المستحسن
بالقياس الخفي قلت المتعدي بالحقيقة هو حكم اصل الاستحسان لوجوب اليمين على المنكر
في سائر التصرفات لا ان صور التحالف وجريان اليمين من الجانبين لما ثبت حكم الاستحسان الذي
هو القياس الخفي اضيف التعدية اليه اذ لا يوجد في الاصل الذي هو سائر التصرفات يمين
المنكر بهذه الكيفية وهي ان يتوجه على المتنازعين في قضية واحدة **قوله** والاستحسان
ليس من تخصيص العلة على ما توهمه البعض من ان القياس ثابت في صورة الاستحسان في سائر
الصور وقد ترك العمل به في صورة الاستحسان لمانع وعمل به في غيرها لعدم المانع فيكون باطلا
لما سيأتي من ابطال تخصيص العلة وانما قلنا انه ليس من تخصيص العلة لان انعدام الحكم في صور
الاستحسان انما هو لانعدام العلة مثلا موجب نجاسة سؤر سباع الوحش هو الرطوبة النجسة
في الالة الشاربة ولم يوجد ذلك في سباع الطير فانتفى الحكم لذلك وهذا معنى ترك القياس الجلي
الضعيف الاثر بدليل هو اقوى قياس خفي قوي الاثر فلا يكون من تخصيص العلة في شيء **قوله**
فصل في دفع العلل المؤثرة اي الاعتراضات التي تورد عليها وفي دفع تلك الاعتراضات اي
الجواب عنها والمذكور ههنا ستة وهي النقض وفساد الوضع وعدم الانعكاس والفرق والممانعة
والمعارضة والجمهور على ان المناقضة اعتراض صحيح على كل تعليل فلا بد من دفعه وقد ذكروا له اربعة
طرق الاول الدفع بالوصف وهو منع وجود العلة في صورة النقض والثاني الدفع بمعنى الوصف

وهو منع وجود المعنى الذي صارت العلة علة لاجله والثالث الدفع بالحكم وهو منع تخلف
الحكم عن العلة في صورة النقض والرابع الدفع بالغرض وهو ان يقول الغرض التسوية بين
الاصل والفرع فكما ان العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم قد تأخر في
الفرع فكذا في الاصل والتسوية حاصلة على كل حال **قوله** فنوقض بالقليل يعني لو كان النجس
الخارج من بدن الانسان حدثا لكان القليل الذي لم يسل من رأس الجرح حدثا وليس كذلك
فيجاب بانا لا نسلم انه خارج فان الخروج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد
ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة بزوال الجلدة الساترة لها بخلاف السبيلين فانه لا
يتصور ظهور القليل الا بالخروج **قوله** وهو اي المعنى الذي لاجله صارت العلة علة بالنسبة
الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص بمعنى ان الوصف بواسطة معناه اللغوي
يدل على معنى اخر وهو يؤثر في الحكم وان كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول المعنى ثابت باسم المسح
لغة لانه الاصابة وهي تنبئ عن التخفيف دون التطهير الحقيقي فلا يسن فيه التثليث لانه انما
شرع لتوكيد تطهير معقول كالغسل فلا يتعدى الى المسح ونقض في الاستنجاء لان التطهير فيه مقصود
اذ هو ازالة عين النجاسة ولهذا كان الغسل فيه افضل وفي التثليث توكيد لذلك ومبنى هذا
الكلام على ان يكون المراد بعدم سنة التثليث كراهته ليكون حكما شرعيا فيعلل **قوله** فاجاب
في الاولين بالمانع هو في المستحاضة العذر ودفع الحرج وفي المدبر النظر له وعدم قابليته للمملوكية
يعني ان خروج دم الاستحاضة حدث الا انه تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا يلزمها الطهارة
لصلوة اخرى بعد خروج الوقت فانه يدل على الحدث اذ خروج الوقت ليس بحدث اجماعا ولذا
ملك بدل المغصوب بسبب ملك المغصوب اعني المدبر كما في البيع حتى لو جمع في البيع بين قن ومدبر
صح في القن بحصته من الثمن بخلاف الجمع بين قن وحر الا انه لم يثبت في المدبر للمانع او ورد نحو الاكلام
هذين المثالين على هذا الوجه اقتدا باصحاب التقويم وقال في شرحه ان هذا الوجه لا يسلم عن
القول بتخصيص العلة **قوله** الظاهر حاصل هذا التقرير ان الحكم المدعى وجوب الضمان والعلة
حل الاتلاف والاصل صورة المخمصة والفرع صورة الجمل الصائل والنقض هو مال الباغي وظاهر
انه لا جهة لمنع انتفاء الحكم فيه اذ لا نزاع في عدم وجوب الضمان فيه فلا يكون هذه الصورة نظير الدفع
بالحكم وايضا حل الاتلاف لا يلائم وجوب الضمان فضلا عن التأثير وحاصل التقرير الثاني وهو
ان يجعل نظيرا لدفع الحكم ان الحكم هو عدم منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة بمعنى انه لا يسقط

Copyright King Saud University

عصمه للحمل الصايل باباحه قتله لا يعارض المصول عليه كما في المخمصه والعله حل الاتلاف موقوف
بمال الباغي حيث وجدنا العله وهي حل الاتلاف مع عدم الحكم الذي هو عدم المنافاه ضروره تحقق المنافاه
اذ قد سقطت العصمه ولم يجب الضمان على المتلف فاجاب بمنع انتفا الحكم في صوره النقض اي لا نسلم تحقق
منافاه حل الاتلاف لبقا العصمه في مال الباغي بل عدم المنافاه متحقق الا ان العصمه انتفت لانتفا وعدم
المنافاه بين الشيين لا يوجب التلازم بينهما حتى يمتنع مع وجود احدهما انتفا الاخر بسبب من الاسباب
واعترض عليه المصنف بان حل الاتلاف ليس عله لعدم المنافاه حتى يكون تحققه في مال الباغي مع
المنافاه نقضا وذلك لانه لا يلايم عدم المنافاه وعدم سقوط العصمه فضلا عن تاثيره فيه والجواب
ان التمثيل انما هو على تقدير ان يجعل حل الاتلاف عله موثره ويكفي في التمثيل الغرض والتقدير
قوله فانه اي الخارج النجس حدث في السبيلين لكن اذا استمر الخارج كما في الاستحاضه وسلس البول
صار عفوا وسقط حكم الحدث في تلك الحاله ضروره توجه الخطاب باد الصلوه فكذا هنا اي
عين النقض يكون حدثا ويصير عند الاستمرار عفوا كما في الرعاف الدايم وهذا راجع الى منع انتفا
الحكم وذلك لان الناقض يدعي امرين ان ثبوت العله وانتفا الحكم فلا يصح دفعه الا بمنع احدهما
قوله ثم اعلم ذهب بعضهم الى النقض غير مسموع على العلل الموثره لان التاثير لا يثبت الا بنص
او اجماع ولا يتصور المناقضه فيه وجوابه ان ثبوت التاثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض
بالنقض وحينئذ يندفع باحد الطرق المذكوره فقد تم التعليل والا فاما ان يوجد في صوره
النقض مانع من ثبوت الحكم او لا فان لم يوجد فقد بطل التعليل لامتناع تخلف الحكم عن الدليل
من غير مانع وان وجد مانع لم يبطل التعليل اما فو لا بتخصيص العله كما ذهب اليه الاكثرون
وذلك بان يوصف العله بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال عن تاثير العله فيه ويبقى
التاثير مقتصرا على المحال الاخر واما فولا بان عدم المانع جز للعله او شرط لها فلا يكون انتفا
الحكم في صوره النقض مبنيا على انتفا العله بانتفا جزيها او شرطها والى هذا ذهب فخر
الاسلام وتبعه المصنف تحاميا عن القول بتخصيص العله فعدم المانع عندهم شرط لعليه
الوصف وعند الاكثرين لظهور الاثر عن العله فانتفا الحكم في صوره النقض عندهم يكون
مستندا الى عدم العله وعند الاكثرين الى وجود المانع وهذا نزاع قليل الجدوى احتج القائلون
بتخصيص العله بوجوه الاول القياس على الادله اللفظيه فكما ان التخصيص لا يقدح في كون العام
حجه فكذلك النقض لا يقدح في كون الوصف عله والجامع كونهما من الادله الشرعيه او جمع



الدليلين المتعارضين وتفسيره ان نسبه العام الى افراده كنسبه العله الى مواردها والنقض لمانع معارض
للعله تشبه التخصيص فتخصيص مانع عن ثبوت الحكم في البعض الثاني ان العله في القياس الجلي شامله
لصوره الاستحسان وقد انعدم الحكم فيها لمانع هو دليل الاستحسان ولا نعني بتخصيص العله الا هذا
الثالث ان تخلف الحكم عن العله يحتمل ان يكون لفساد في العله ويحتمل ان يكون لمانع من ثبوت الحكم والمعلل
مدع انه لمانع فيجب قبوله لانه بيان احد المحتملين وهذا بمنزله العلل العقليه فان الحكم قد يتخلف عنها
لمانع كما لا احراق بالنار عن الخشب الملطخ بالطلق المحلول قوله وذكروا وذكر القايلون بتخصيص العله
في هذا المقام اقسام المانع وهي خمسه لانهم لما احدوا في تعداد الموانع اوردوا فيها المانع من انعقاد
العله ومن تمامها وان لم يكون من قبيل المانع المعتبر في تخصيص العله وهو ما يمنع الحكم بعد تحقق العله
والمصنف صرح عباراتهم وعبر عن موانع الحكم بموجبات عدم الحكم ليشمل المانع عن الحكم وعن العله
انعقادا او تماما والحصر في اقسام المانع هو الاستقرا والمذكور في التقويم اربعه لانه ان كان بحيث
لا يحدث معه شي من الاحكام فهو المانع من الابتدا والانعقاد والا فهو المانع من التمام فكل منهما
في العله او الحكم وزاد بعضهم قسما خامسا نظرا الى ان للحكم ابتدا وتماما ودواما ولا عبره في
العله في الدوام بل التمام كما في خروج النجاسه للحدث ثم المقصود هو العله والحكم الشرعيا
وقد اضافوا اليها الحسي لزياده التوضيح وفي كون امتداد الجرح وصيرورته بمنزله الطبع مانعا
من لزوم الحكم نظر لانه ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان اريد الجرح فهو لازم على تقدير صيرورته
بمنزله الطبع وقد يجاب بان الحكم هو الجرح على وجه يفضي الى القتل لعدم معا ومه المرمي فالاندمال
مانع من تمام الحكم لحصول المقاومه واما بقا الجرح وكون المجروح صاحب فراش فلا يمنعه
لتحقق عدم المقاومه الا انه ما دام حيا يحتمل ان يزول عدم المقاومه بالاندمال ويحتمل
ان يصير لازما بافضايه الى القتل فاذا مات ظهر انه صار طبعا فقد منع ذلك بافضايه الى القتل فكان مانعا
لزوم الحكم ثم لا يخفى انه تمثيل مبني على التسامح والا فالرمي عله للمضي والمضي للاصابه والاصابه
للجراحه والجراحه لسيلان الدم وهو لزهوق الروح قوله ولنا ان التخصيص احتج على الاحتجاج
الاول بان التخصيص من الاحكام التي لا يمكن تعديتها من الاصل اعني الادله اللفظيه الى
الفرع اعني العلل لان التخصيص ملزوم للمجاز والمجاز من خواص اللفظ واختصاص اللازم
بالشي يوجب اختصاص ملزومه به والا لزم وجود الملزوم بدون اللازم وهو محال ورد ما يعترض
عليه بانا لا نسلم ان التخصيص مطلقا ملزوم للمجاز بل التخصيص في الالفاظ لذلك ومعنى تعديه

Copyright © King Saud University

الحكم اثبات مثله في صورة الفرع فيثبت في العلل تخصيص بعض الموارد كتخصيص بعض الالفاظ
الافراد ووصف اللفظ بالمجاز ضرورة استعماله في غير ما وضع له ويمتنع اتصاف العلة به اذ
ليس من شانها الاتصاف بالحقيقة والمجاز وعن الاحتجاج الثاني ان اثبات الحكم بطريق الاستحسان
ترك القياس بدليل اقوى منه وهو ليس من تخصيص العلة بمعنى انتفا الحكم لمانع مع تحقق العلة
لوجهين احدهما ان القياس بل الوصف فيه ليس بعلة عند وجود المعارض الاقوى لما سبق
من ان شرط القياس ان لا تعارضه دليل اقوى منه فانتفا الحكم في صورة القياس مبني على عدم
العلة لا على تحقق المانع مع وجود العلة وثانيهما ان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود
الحكم بدليل الاجماع على وجوب تعدية الحكم الى كل صورة توجد فيها العلة من غير تقييد بعدم
المانع وكل ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل يتخلف عنه ولو لمانع لا يكون علة ولما كان هذا
الوجه صالحا لان يجعل دليلا مستقلا على بطلان تخصيص العلة اشار اليه بقوله مع ان هذا
التقييد واحاله الى اخره وتقريره انهم اجمعوا على وجوب التعدية عند العلم بوجود العلة
من غير تعرض منهم للتقييد بعدم المانع مع انه معلوم قطعا انه لا تعدية عند وجود المانع فعلم
من ترك هذا التقييد ان المراد بالعلة ما يستجمع جميع ما يتوقف عليه التعدية من عدم المانع وغيره
على انه شرط للعلة او شطر لها فعند وجود المانع يكون العلة معدومة لانعدام ركنها او شرطها
وههنا نظر وهو ان علة الظن يكفي في العلة سواء استلزمنا الحكم ام لا ولا نسلم الاجماع على وجوب
وجوب التعدية مطلقا بل بشرائط وقيود كثيرة منها عدم المانع وايضا لم لا يجوز ان يقع الاطلاق
اعتمادا على العلم بالتقييد كما في قولهم العمل بالعموم واجب والمراد عند عدم المخصص **قوله**
ثم عدمها اي عدم العلة قد يكون لزيادة وصف على ما جعل علة بان يكون علته مشروطة بعدم
ذلك الوصف فيعدم بوجوده كالبيع المطلق اي غير المقيد بشرط علة للملك فاذا زيد عليه الخيار
لم يبق مطلقا فلم يبق علة والمراد بالمطلق ههنا ما يقابل المقيد بالشرط ونحوه لا المشروط بالاطلاق
فانه لا وجود له اصلا ولا المعنى الكلي الذي لا يوجد الا في ضمن الجزئيات فانه صادق على البيع
بالخيار وقد يكون لنقصان وصف من جملة اركان العلة او شرائطها فيعدم الكل بانتفا جزئه
او شرطه كالخارج النجس فانه مع وصف عدم الحرج علة لانتقاض الوضوء فعند وجود الحرج
لا يكون علة كما في المستحاضة **قوله** ومنه اي من دفع العلل المؤثرة فساد الوضع كما يقال
في مسح الراس مسح فيسن فيه التثليث كالاستنجا فيعترض انه قد ثبت اعتبار المسح في كراهة التكرار

كالمسح على الخف وهذا انما يسمع قبل ثبوت تاثير العلة والا فيمتنع من الشارع اعتبار الوصف في
الشي ونقيضه **قوله** ومنه اي من دفع العلل المؤثرة عدم الانعكاس وهو ان يوجد الحكم ولا يوجد العلة
وهذا لا يقدح في العلية لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى كالملك بالبيع والهبة والارث كما في العلل
العقلية فان نوع الحرارة يحصل بالنار والشمس والحركة نعم يمتنع توارد العلل المستقلة على معلول واحد
بالشخص لانه يقتضي ان يكون كل منها محتاجا اليه من حيث انه علة ومستغنى عنه من حيث ان الاخر علة
مستقلة على انه غير لازم في العلل الشرعية اذ ليس معنى تاثيرها الا ايجاد وقد صرحوا بان الموضي
اذا حصل منه البول والغائط والرعاف يجوز ذلك حصل حدثه بكل واحد من هذه الاسباب
**قوله** ومنه الفرق وهو ان يبين في الاصل وصف له مدخل في العلية لا يوجد في الفرع فيكون علة
مع عليه الوصف وادعا ان العلة هي الوصف مع شي اخر وهو مقبول عند كثير من اهل النظر
والاكثرون على انه لا يقبل لوجهين احدهما انه غصب منصب التعليل اذ السائل جاهل مسترشد
في توقف الانكار فاذا ادعى عليه شيا اخر وقف موقف الدعوى وهذا خلاف المعارضة فانها
انما تكون بعد تمام الدليل فالمعارض حينئذ لا يسمى سائلا بل يصير مدعيا ابتداء ولا يخفى انه نزاع
جدلي يقصدون به عدم وقوع الخبط في البحث والا فهو واقع في الطريق الصواب وثانيهما ان
المعلل بعد ما اثبت كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه
سواء وجد الفارق او لم يوجد لان غاية الامر ان المعترض يثبت في الاصل علة وصف لا يوجد
في الفرع وهذا لا ينافي علية الوصف المشترك الموجب للتعدية نعم لو اثبت الفارق على وجه يمنع
ثبوت الحكم في الفرع كان فاسدا الا انه لا يكون مجرد الفرق بل بيان عدم وجود العلة في الفرع
بناء على ان العلة هي الوصف المفروض مع عدم المانع **قوله** لكن لم يجب الى القود لما فيه
من ان قطع الجناية بالخطا لا يوجب المثل الكامل فوجب المال خلفا عنه فايجاب المال في العمد بان يكون
الوارث مخيرا بين القصاص واخذ الدية لا يكون مثلا له لانه بطريق المزاحمة دون الخلفية اذ الخلف لا يزاحم
الاصل ولا يشاركه الا عند تعذره فالحاصل ان قضية القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع وهو مفقود
ههنا لان الحكم في الاصل وهو الخطا اثبات خلفية المال عن القصاص وفي الفرع وهو العمد اثبات مزاحمته له
**قوله** ومنه الممانعة وهي منع مقدمة الدليل اما مع السند او بدونه والسند ما يكون المنع مبنيا
عليه ولما كان القياس مبنيا على مقدمات هي كون الوصف علة ووجودها في الاصل وفي الفرع وتحقق
شرائط التعليل بان لا يغير حكم النص ولا يكون الاصل معدولا به عن سنن القياس وتحقق اوصاف

حكم الاصل

Copyright © King Saud University

العله من التاثير وغيره كان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك بان يقول لا نسلم ان ما ذكرت من الوصف علة
او صالح لعليته وهذا ممانعه في نفس الحجه ولو سلم فلا نسلم وجودها في الاصل او الفرع او لا نسلم تحقق
شرائط التعليل او تحقق اوصاف العله واختلف في قبول الممانعه في نفس الحجه فقيل القياس الحاق
فرع باصل بجامع وقد حصل فلا يكلف اثبات ما لم يدعه واجيب بانه لا بد للجامع من ظن العليه والا لادى
الى التمسك بكل طرد فيودي الى اللعب فيصير القياس ضايعا والمناظره عبثا مثل ان يقال الخل مايع
لا يبنى عليه القنطره كالمرق فلهذا احتاج المصنف في جريان الممانعه في نفس الحجه الى بيانه بقوله لاحتمال ان يكون
متمسكا بما لا يصلح دليلا كالطرد وكالتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا يكون العله هي الوصف الذي ذكره
وان كان صالحا للعليه بل يكون العله غيره كما قيل عند قيل لا يعلل به الحركه للجانب فقيل لا نسلم ان
العله في الاصل عين الجانب لكونه عندنا بل جهاله المستحق انه السيد او الوارث وقد ذكرناه
في مسئله الاختلاف في العله واعلم ان الممانعه في نفس الحجه هي اساس المناظره لعموم ورودها على
القياس اذ قلما يكون العله قطعيه وعند ايرادها يرجع المعلل في التقصي عنها الى مسالك وفي
كثير وعلى كل منها ابحاث فيطول القيل والقال ويكثر الجواب والسوال ثم ينبغي ان يكون ذكر
الممانعه على وجه الانكار وطلب الدليل لا على وجه الدعوى واقامه الحجه ولا يخفى انه يصح الممانعه
بعد ظهور تاثيرها الحوار ان يثبت بالنص والاجماع تاثير الوصف بمعنى اعتبار نوعه او جنسه
في نوع الحكم او جنسه ويكون عله الحكم غيره او يكون مقتصرا على الاصل بخلاف فساد الوضع فانه
لا يصح بعد ظهور التاثير ولهذا جعل فخر الاسلام دفع العلل الموثره بالممانعه والمعارضه صحيحا
وبالنقض وفساد الوضع فاسدا ثم قد يورد النقض وفساد الوضع على العلل الموثره فيحتاج الى
الجواب وبيانه ليس لذلك قوله واعلم ان المعترض ينبه على ان مرجع جميع الاعتراضات
الى المنع والمعارضه لان غرض المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم
الالزام بمنعه عن اثباته بدليله والاثبات يكون بصحه مقدماته ليصلح للشهاده وبسلامته
عن المعارض ليتعدى شهادته فيترتب عليه الحكم والدفع يكون بهدم احدهما فهدم شهاده الدليل
يكون بالقدح في صحته بمنع مقدمه من مقدماته وطلب الدليل عليها وهدم سلامته يكون بفساد
شهادته في المعارضه بما يقابلها ويمنع ثبوت حكمها فما لا يكون من القبيلين لا يتعلق بمقصود الاعتراض
فالنقض وفساد الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس والقول بالموجب من قبيل المعارضه
وما ذكره المصنف من تخصيص المناقضه بالمنع مع السند يبطل حصر الاعتراض في المناقضه



والمعارضه لخروج المنع المجرد عنهما وعند اهل النظر المناقضه عباره عن منع مقدمه الدليل
سواء كان مع السند او بدونه وعند الاصوليين هي عباره عن النقض ومرجعها الى الممانعه
لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين وتخلف الحكم بمنزله السند له فان قيل
ينبغي ان لا يكون المعارضه من اقسام الاعتراض لان مدلول الخصم قد ثبت بتمام دليله قلنا
هي في المعنى نفي لتمام الدليل وتفاد شهادته على المطلوب حتى قوبل بما يمنع ثبوت مدلوله
ولما كان الشروع فيها بعد تمام دليل المستدل ظاهرا لم يكن غصبا لان السائل قد قام عن موقف
الانكار الى موقف الاستدلال فالحاصل ان قدح المعترض اما ان يكون بحسب الظاهر والقصد
في الدليل او في المدلول والاول اما ان يكون بمنع شي من مقدمات الدليل وهو الممانعه
والممنوع اما مقدمه بعينها مع ذكر السند او بدونه ويسمى مناقضه واما مقدمه لا بعينها
وهو النقض بمعنى انه لو صح الدليل بجميع مقدماته لما تخلف الحكم عنه في شي من الصور واما ان يكون
باقامه الدليل على نفي مقدمه من مقدمات الدليل وذلك اما ان يكون بعد اقامه المعلل
دليلا على اثباتها وهو المعارضه في المقدمه فيدخل في اقسام المعارضه واما ان يكون قبلها
وهو الغصب الغير المسموع لاستلزامه الخبط في البحث بواسطه تعدد كل من المعلل والسائل
عما كان فيه وصلاحيتهما عما هو طريق التوجيه المقصود بناء على انقلاب حاليهما واضطراب
مقاليهما كل ساعه والثاني هو القدح في المدلول من غير تعرض للدليل اما ان يكون بمنع
المدلول وهو مكابره لا يلتفت اليه واما باقامه الدليل على خلافه وهي المعارضه ويجري
في الحكم بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب وفي علته بان يقيم دليلا على نفي شي من مقدمات
دليله والاولى يسمى معارضه في الحكم والثانيه المعارضه في المقدمه ويكون بالنسبه الى تمام
الدليل مناقضه والمعارضه في الحكم اما ان يكون بدليل المعلل ولو بزياده شي عليه وهو معارضه
فيها معنى المناقضه اما المعارضه فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضه فمن حيث ابطال
دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قلت في المعارضه تسليم دليل
الخصم وفي المناقضه انكاره فكيف هذا قلت يكفي في المعارضه التسليم من حيث الظاهر
بان لا يتعرض للانكار قصدا فان قلت ففي كل معارضه معنى المناقضه لان نفي حكم الخصم وابطاله
يستلزم نفي دليله المستلزم له ضروره انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قلت عند تعارض
الدليلين لا يلزم ذلك لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل

قوله الاولى فيها معنى

Copyright King Saud University

يرد دليل المعارض ان كان على نقيض الحكم بعينه فقلب وان كان على ما يستلزمه فعكس واما ان يكون بدليل
اخر وهي المعارضة الخالصة واثباته لنقيض الحكم اما ان يكون بعينه او بتغيير ما كل منهما صريحا
او التزاما والمعارضة في المقدمة ان يجعل علة المستدل معلولا والمعلول علة معارضة فيها معنى
المناقضة والاقتصار على معارضة خالصة وهي قد يكون لنفي علية ما اثبته المستدل علته وقد يكون لاثبات
علية علة اخرى اما قاصرة واما متعدية الى مجمع عليه او مختلف فيه وبعض هذه الاقسام مردود وامثلتها
مذكورة في الكتاب فان قلت بعد ما ظهر تاثير العلة كيف يصح معارضتها خصوصا بطريق القلب
الذي هو جعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم بعينه قلت ربما يظن ظهور التاثير ولا تاثير وربما
يورد على الموثر ما يظن انه معارضة او قلب وليس بذلك فالمنافاة انما هي بين التاثير في نفس الامر
وتمام المعارضة على القطع ولا قائل بذلك وهكذا حكم فساد الوضع فتخصيصه بانه لا يمكن بعد ثبوت
التاثير مما لا وجه له **قوله** وان كان بزيادة شيء عليه يعني بزيادة يفيد تقريرا وتفسيرا لا تبديلا
وتغييرا للمذكور قلبا وهو ماخوذ من قلب الشيء ظهرا لبطن كقلب الجراب سمي به لان المعترض جعل
العلة شاهدا له بعد ما كان شاهدا عليه او عكسا وهو ماخوذ من عكست الشيء رددته الى
ورائه على طريقه الاول ومثل رد اول الشيء الى اخره واخره الى اوله نظير العكس ما اذا قال الشافعي
صلوة النفل عبادة لا يجب المضي فيها اذا فسدت فلا يلزم بالشروع كالوضوء فيقول الحنفي
المذكور وهو صلوة النفل مثل الوضوء وجب ان يستوي فيه النذر والشروع كما في الوضوء وذلك
اما بشمول العدم او بشمول الوجود والاول باطل لانها تجب بالنذر اجماعا فتعين الثاني وهو الوجوب
بالنذر والشروع جميعا وهو نقيض حكم المعلل فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي
لزم منه وجوب صلوة النفل بالشروع وهو نقيض ما اثبته المعلل من عدم وجوبها بالشروع
**قوله** اعلم ان كل عبادة يعني ادعى المعلل ان كل عبادة تجب بالشروع يجب المضي فيها عند الفساد
ويلزمها بحكم عكس النقيض ان كل عبادة لا يجب المضي في فاسدها لا تجب بالشروع وهذا مشعر بان عدم
وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع فاعترض السائل بانه لو كان علة لعدم الوجوب
بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر كما في الوضوء لما ذكر فخر الاسلام من ان الشروع مع النذر
في الايجاب بمنزلة توامين لا ينفصل احدهما عن الاخر لان الناذر عهد ان يطيع الله فلزمه الوفاء
لقوله تعالى اوفوا بالعقود وكذا الشارع عزم على الاداء فلزمه الاتمام صيانة لما ادى عن
البطلان المنهي عنه بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم واذا كان كذلك لزم استواء النذر والشروع

في هذا الحكم اعني في عدم وجوب صلوة النفل بهما واللازم باطل لوجوبها بالنذر اجماعا ولا يخفى ان معارضته
هذا التقرير غير واف بالمقصود وهو كون الاعتراض من قبيل العكس الا ان فيه تنبيها على ان هذه
فيها معنى المناقضة لتضمنها ابطال علية الوصف لكن لا دليل على ان عدم وجوب المضي في الفاسد
لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر **قوله** والاول يعني
القلب اقوى من العكس لوجوه الاول ان المعترض بالعكس يحكم اخر غير نقيض حكم المعلل وهو
استواء بما لا يعينه بخلاف المعترض بالقلب فانه لم يجئ الا بنقيض حكم المعلل الثاني ان العكس جاء
بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم والقلب جاء بحكم مفسر هو نفي دعوى
المعلل الثالث ان من شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع ولم يراع هذا في العكس لا من
جهة الصورة واللفظ لان الاستواء في الاصل اعني الوضوء انما هو بطريق شمول العدم
اعني عدم الوجوب بالنذر ولا بالشروع وفي الفرع اعني صلوة النفل انما هو بطريق شمول
الوجود اعني الوجوب بالنذر والشروع جميعا فلا مماثلة هذا تقرير كلام المصنف وفيه بعض
المخالفة لكلام فخر الاسلام لما فيه من الاضطراب وذلك انه قال المعارضة نوعان معارضة
فيها مناقضة ومعارضة خالصة اما الاولى فالقلب ويقابله العكس والقلب نوعان احدهما
ان يجعل المعلول علة والعلة معلولا من قلبت الشيء جعلته منكوسا وثانيهما ان يجعل الوصف
شاهدا لك بعد ما كان شاهدا عليك من قلب الشيء ظهرا لبطن واما العكس فليس من باب
المعارضة لكنه لما استعمل في مقابلة القلب الحق بهذا الباب وهو نوعان احدهما بمعنى رد
الشيء على سننه الاول وهو يصلح لترجيح العلل لدلالته على ان الحكم زيادة تعلق بالعلة حيث يعدم
بانتفائها وذلك كقولنا ما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء بمعنى ان ما لا
يلتزم بالنذر لا يلتزم بالشروع وثانيهما بمعنى رد الشيء على خلاف سننه كما يقال هذه
عبادة لا يمضي في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء فيقال لما كان كذلك وجب ان يستوي
فيه عمل النذر والشروع كالوضوء وهذا نوع من القلب ضعيف لانه لما جاء بحكم اخر ذهبت
المناقضة لان المستدل لم يتعرض للتسوية لكونها ثابتا دفعا لدعواه وكذا الكلام ليس من هذا الباب
في الحقيقة ولان الاستواء حكم مجمل ولانه حكم مختلف في المعنى بالنسبة الى الفرع والاصل
واما الثانية اعني المعارضة الخالصة فخمسة انواع في الفرع وثلاثة في الاصل وجعل احد انواع
الخمسة المعارضة بزيادة هي تفسير للاول وتقرير كما قال المصنف فيتبين سلبيته كالعكس

Copyright © King Saud University

فيقال ذكر فلا يسن سلبيه بعد اخاله بزياده على الفرض كالغسل وهذا احد وجهي القلب فاورده بان
في المعاوضه التي فيها مناقضه نظرا الى ان الزياده تقرر فيلون من قبيل جعل دليل المستدل دليلا
على نقيض مدعاه فيلزم ابطاله وتاره في المعارضه الخالصه نظرا الى الظاهر وهو انه مع تلك
الزياده ليس بدليل المستدل بعينه وايضا احد انواع الخمسه القسم الثاني من قسمي العكس جعله
قوله وهذا اقوى الوجوه لدلالته صريحا على ما هو المقصود بالمعارضه وهو اثبات نقيض حكم
المعلل بعينه قوله وكقولنا في صغيره يعني مثال المعارضه الخالصه التي تثبت نقيض حكم
المعلل بعينه ما قولنا في اثبات ولايه تزويج الصغيره التي لا اب لها ولا جد لغيرها من
الاوليا صغيره فتثبت عليها ولايه الانكاح كالتي لها اب لعله الصغر فقول المعترض صغيره
فلا يولى عليها تولايه الاخوه كالمال فانه لا ولايه للاخ على مال الصغيره لقصور الشفقه
فالعله هي قصور الشفقه لا الصغر على ما يفهم من ظاهر العباره والا لم تكن معارضه خالصه
بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق الولايه والمعارض لم يثبتها بل نفي ولايه الاخ فوقع في نقيض الحكم
بتغييرها والتقييد بالاخ ولم ينف حكم المعلل من جهه ان الاخ اقرب القرابات بعد الولاد
فنفي ولايته يستلزم نفي ولايه العم ونحوه وبهذا الاعتبار يصير هذا النوع من المعارضه
صحه قوله وهو ان يكون الاول صاحب فراش صحيح اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا
مع فساد الفراش لان صحه الفراش توجب حقيقه النسب والفاسد شبهته وحقيقه الشي
اولى بالاعتبار من شبهته وربما يقال بل الحضور حقيقه النسب لان الولد من مائه قوله
وهي قلب ايضا من قلبت الاناء جعلت اعلاه اسفله لان العله اصل وهو اعلى والمعلول فرع وهو
اسفل فيجعلها عكسه جعل الفرع اصلا وسيأتي ان هذا انما يكون معارضه اذا قام المعترض دليلا
على نفي عليه ما ادعاه المعلل عله والا فهو ممانعه مع السند على ما صرح به عباره المصنف نعم لو
اثبت كون العله معلولا لزم نفي عليته لان معلول الشي لا يكون عله له وما يقال من انه معارضه
في الحكم من جهه ان السائل عارض تعليل المستدل بتعليل اخر لزم منه بطلان تعليله فلزم بطلان حكمه
المترتب عليه ففيه نظر لان بطلان التعليل لا يدل على انتفاء الحكم لجواز ان يثبت بعله اخرى قوله
والمخلص لا يريد بالمخلص الجواب عن هذا القلب ودفعه بل الاحتراز عن وروده وذلك بان لا يورد
الحكمين بطريق تعليل احدهما بالاخر بل بطريق الاستدلال بثبوت احدهما على ثبوت الاخر
اذ لا امتناع في جعل المعلول دليلا على العله بان يفيد التصديق بثبوته كما يقال هذه الخشبه



قد مسته النار لانها محترقه وهذا التخلص منقطع الاختلاط لانه محموم وهذا المخلص انما يمكن عند
تساوي الحكمين بمعنى ان يكون ثبوت كل منهما مستلزما لثبوت الاخر ليصح الاستدلال بكل على الاخر
والشروع وكالولايه في النفس والمال بخلاف الرجم والجلد وبخلاف القراءه في الاوليين والاخريين
فان قيل ان اريد المساواه من كل وجه فغير متصور كيف والمال مبتذل والنفس محرمه وان اريد
المساواه من وجه فالفرق لا يضر اجيب بان المراد المساواه في المعنى الذي بني الاستدلال عليه
كالحاجه الى التصرف في الولايه فان قيل قد تتحقق الحاجه الى التصرف في المال بلا نكاح الصدقه
بخلاف النفس فانها تحتاج الى ما بعد البلوغ اجيب بانه قد يكون بالعكس فيحتاج في النفس
لعدم الكفو بعد ذلك ولا يحتاج في المال لكثرته فتساويا قوله فان كانت قاصره لا تقبل الا لسبق
من ان التعليل لا يكون الا للتعديه وذلك كما اذا عللنا الحديد بالحديد موزون فيقابل بالجنس
فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضه فيعارض بان العله في الاصل هي الثمنيه دون الوزن ونقل
عند الشافعي لان مقصود المعترض ابطال عليه وصف المعلل فادعى عليه وصفا اخر احتمل ان
ان يكون كل منهما مستقلا بالعليه وان يكون كل منهما جزء عله فلا يصح الحكم بالاستقلال حتى قالوا
ان الوصف الذي ادعى المعترض عليته لو كانت متعديه لم يكن على المعترض ابانه في اصل اخر وبهذا اندفع
ما ذكر في بطلان المعارضه بابانه عله متعديه الى مجمع عليه من انه يجوز ان يثبت الحكم بعلل شتى وذلك
لان وصف المعلل حينئذ يحتمل ان يكون جزء عله وهذا كاف في غرض المعترض اعني القدح في عليه
وصف المعلل لانتقال الكلام فيما اذا ثبتت عليه الوصف وظهر تاثيره لانا نقول نعم ولكن لا قطعا بل
ظنا وحينئذ يجوز ان يكون ثابتا عليه وصفا اخر موجب لزوال الظن بعليته وصف المعلل استقلالا
قوله وان تعدى اي الشي الاخر الذي ادعى المعترض عليته الى فرع مختلف فيه كما اذا قيل الجص
مكيل فيقابل بجنسه فيحرم متفاضلا كالحنطه فيعارض بان العله هي الطعم فيتعدى الى الفواكه
وما دون الكيل كبيع الحفنه بالحفنتين وجريان الربو فيهما مختلف فيه فمثل هذا يقبل عند اهل
النظر لان المعلل والمعارض قد اتفقا على ان العله انما هي احد الوصفين فقط اذ لو استقل كل
بالعليه لما وقع نزاع في الفرع المختلف فيه فاثبات عليه احدهما يوجب نفي عليه الاخر وهذا بخلاف
ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلزم المعلل عليه وصف المعترض ايضا فلا يتعدد
العله كما اذا ادعى ان عله الربوا هو الكيل والوزن ثم يلتزم ان الاثمان والادخار ايضا عله
لتعديها الى الارز لكن لا يمكنه ان يلتزم ان الطعم ايضا عله لانه ينكر جريان الربوا في التفاح مثلا فان

Copyright © King Saud University

قلت الكلام فيما اذا ثبت عليه وصف المعلل وتأثيره فاستفاده بثبوت علته ووصف المعترض
ليس اولى من العكس قلت المراد ان ثبوت علية كل منهما يستلزم انتفا علية الاخر بنا على ان العلة
واحد لا غير فلا يصح الحكم لعلته احدهما ما لم يرجح وليس المراد انه يبطل علية وصف المعلل ويثبت
صحة عليه وصف المعترض بمجرد المعارضة واما عندنا لعقها فلا يقبل مثل هذه المعارضة لانه
ليس لصحة علته احد الوصفين تاثير في فساد علته الاخر نظرا الى ذاتيهما لجواز استقلال العلتين وانما
واما وقع الاتفاق على فساد احدهما لا تعينه لمعنى فيه لا لصحة الاخر بل كل من الصحة والفساد
مستندا الى معنى يوجبه وفيه نظر لان عدم تاثير صحة احدهما في فساد الاخر لا ينافي فساد احدهما
عند صحة الاخر لا تعال كل منهما يحتمل الصحة والفساد اذ الكلام فيما ثبت عليته ظنا لا قطعا لانا نقول
لا نعني بفساد العلية الا هذا وهو انه لم يبق الظن بالعلية ما لم يرجح للاتفاق على ان العلة احدهما
ولا اولوية بدون الترجيح **قوله** فصل في الاعتراضات التي تورد على القياسات التي لا
تظهر تاثير عللها بل يكتفي فيها بمجرد دوران الحكم مع العلة اما وجودا فقط واما وجودا وعدما
ويسمى ان يراد بالطردية ههنا ما ليس بمؤثرة ليعم المناسب والملايم فيصح الحصر في المؤثرة
والطردية وليس المقصود من ايراد الفصلين اختصاص كل من الفصلين بنوع من العلل فان
الكلام صريح في اشتراكهما في الممانعة والمناقضة وفساد الوضع ولا يخفى جريان المعارضة في
الطردية ايضا فيما نظهر واسهل بعض كلام المصنف يوهم باختصاص القول بالموجب بالعلل الطردية حيث
قال انه يلجئ المعلل الى العلة المؤثرة وانت خبير بان حاصل القول بالموجب دعوى المعترض ان
المعلل نصب الدليل في غير محل النزاع وهذا مما لا اختصاص له بالطردية **قوله** وهو اي القول بموجب
العلة التزام السائل ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم
هو تسليم ما ادعاه المستدل لحكما لدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه ويقع على ثلاثة
اوجه الاول ان يلزم المعلل بتعليله ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه مع انه لا يكون محل النزاع
ولا ملازمه اما بصريح عبارة المعلل كما اذا قال العمل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص
كالقتل بالحرق فيجاب بان النزاع ليس في عدم المنافاة بل في ايجاب القصاص واما بحمل المعترض
عبارته على ما ليس بمراده كما في مسئلة تثليث المسح وتعيين النية بان المعلل يريد بالتثليث
اصابة الماء محل الفرض ثلث مرات وبالتعيين تعيينا مقيدا من جهة الصائم والسائل يحمل
التثليث على جعله مثله امثال الفرض والتعيين تعيينا اعم من ان يكون بقصد الصائم او بتعيينه





بعينه الشارع حتى لو صرح المعلل بمراده لم يمكن القول بالموجب بل تعين الممانعة والثاني ان يلزم المعلل
بتعليله ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم كما اذا قال في السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتاويل
فوجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان استيفا الحد عندنا له الابرا في اسقاط الضمان الثالث ان يسكت
المعلل عن بعض المقدمات لشهرته فالسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع في المطلوب للنزاع
في المقدمة المطوية ودعا يحمل المقدمة المطوية على ما ينتج مع المقدمة المذكورة نقيض حكم المعلل فيصير
قلبا كما في مسئلة المرفق فان المعلل يريد ان الغاية المذكورة في الاية غاية للغسل والغاية لا تدخل تحت
المغيا فلا يدخل المرفق في الغسل والسائل يريد انها غاية للاسقاط فلا يدخل في الاسقاط فيبقى داخله
في الغسل فلو صرح بالمقدمة المطوية لتعين منعها ثم لا يخفى ان هذا المثال ليس من قبيل القياس فضلا عن
ان يكون العلة طردية وفيه تنبيه على ان هذه الاعتراضات لا تخص القياس بل تعم الادلة فان قلت
كيف يكون هذا المثال من القول بالموجب والمعلل انما يلزم عدم دخول المرفق تحت الغسل والسائل لا يلتزم
ذلك قلت المعتبر في القول بالموجب التزام ما يلزمه المعلل بتعليله من حيث انه معلل وهو
هنا لا يلزم الا عدم دخول المرفق تحت ما هو غاية له وهذا التزمه السائل وظهر بما ذكرنا ان المصنف
لو اورد مكان مسئلة تعيين النية مسئلة ضمان السرقة او نحوها ليكون مثالها على الاقسام الثلثة لكان
انسب **قوله** فالاستيعاب تثليث وزيادة لان التثليث ضم المثلين وفي الاستيعاب ضم ثلثة
الامثال لان قدر محل الفرض بالربع والباقي قدر ما قل من الربع واتحاد المحل ليس من ضرورة التثليث
بل من ضرورة التكرير والنص الوارد في الركن انما يدل على سنية الاكمال دون التكرير وهو حاصل بالاطالة
كما في القراءة والركوع والسجود بخلاف الغسل فان تكميله بالاطالة يقع في غير محل الفرض فلا بد من التكرار
واما المسح فمحله الراس من غير تعيين موضع دون موضع وهو مستوعب زائد على مقدار الفرض فيمكن تكميله
في محل الفرض بالاطالة والاستيعاب **قوله** على ان التكرار ربما يصير عبثا لا زيادة توضيح وتحقيق لكون
المسنون هو التكميل بالاطالة دون التكرار وليس باعتراض اخر على هذا القياس لانه لا يناسب المقام
**قوله** الثاني الممانعة وهي منع ثبوت الوصف في الاصل والفرع او منع ثبوت الحكم في الاصل والفرع او
منع صلاحية الوصف للحكم او منع نسبة الحكم الى الوصف فان قيل التعليل انما هو لاثبات الحكم
في الفرع فمنع الحكم في الفرع يكون منعا للمدلول من غير قدح في الدليل فلا يكون موجها قلنا المراد
منع امكان ثبوت الحكم في الفرع فيكون منعا لتحقق شرائط القياس اذ من شروط القياس امكان الحكم
في الفرع اما منع ثبوت الوصف في الاصل كما يقال مسح الراس طهارة مسح فيسن تثليثه كالاستنجا

Copyright © King Saud University

معترض بان الاستنجا ليس طهارة مبيحة بل طهارة عن النجاسة الحقيقية واما في الفرع فيقال كفارة الافطار وكمالها
عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالاكل كحد الزنا فيقال لا نسلم انها عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس
الافطار على وجه يكون جناية متكاملة فالاصل حد الزنا والفرع كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب
بالاكل والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع السائل صدقه على كفارة الصوم فطريق فساد
ما يقال ان هذا منع لنسبة الحكم الى الوصف بمعنى ان وجوب الكفارة لا يتعلق بالجماع بل بالافطار
وكما يقال بيع التفاحة بالتفاحتين بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كبيع الصبرة بالصبرة مجازفة
فيقال لكن ان اردتم المجازفة مطلقا او في الصفة وفي الذات بحسب الاجزا فلا نسلم تعلق الحرمة بها فان
بيع الجيد بالردي جائز وكذا بيع القفيز بالقفيز مع كون عدد حبات احدهما اكثر وان اردتم المجازفة
بحسب المعيار فلا نسلم ثبوتها في الفرع اعني بيع التفاحة بالتفاحتين فانهما لا يدخلان تحت الكيل والمعيار
**قوله** منع الوصف في الفرع في المثال الاول متعين وفي المثال الثاني مبني على احد التقديرين
وان ادعيتها اي ان ادعيت حرمة غير متناهية بالمساواة فلا نسلم ثبوت الحكم في بيع الصبرة بالصبرة
مجازفة فانهما اذا كيلا ولم يفضل احدهما على الاخر عاد العقد الى الجواز فان قيل المراد مطلق الحرمة
من غير اعتبار التناهي وعدمه احد ... ان يشترط القياس تماثل الحكمين والثابت في الاصل هو
نوع من الحرمة المطلقة اعني التناهي بالمساواة وهو غير ممكن في الفرع **قوله** الثالث فساد الوضع
وهو ان يترتب على العلة نقيض ما يقتضيه وهو يبطل العلة بالكلية بمنزلة فساد الادا في الشهادة
اذا الشي لا يترتب عليه النقيضان فلا يمكن الاحتراز عنه بتغيير الكلام بخلاف المناقضة فانه يمكن
التحرز عن ورودها بان يغير الكلام بنوع تغيير وتعبير كما يقال الوضو طهارة
كالتيمم فيشترط فيه النية فينقض بتطهير الخبث فيجاب بان المراد انهما تطهيران حكميان فلا يرد
النقض بتطهير الخبث والمراد بالاحتراز عن ورود المناقضة ان يساق الكلام بحيث لا يصح
ان يورد عليه المناقضة والا فدفع المناقضة بعد ايرادها يمكن بوجوه اخر سوى تغيير الكلام
على ما سبق **قوله** ولا بقا النكاح عطف على قوله لايجاب الفرقة وعدل عن البقا الى القطع حيث
لم يقل بارتداد احدهما لظهور ان الشافعي لا يقول بان علة بقا النكاح هي الارتداد بل يقول
ان الارتداد لا يقطع النكاح قبل انقضا العدة وعدم كون الشي قاطعا للشي لا يستلزم كونه علة
لبقايه وحين صرح في الشرح بان الشافعي جعل الردة علة لبقا النكاح فسر بمعنى انه لا يجعلها قاطعة
للنكاح وانت خبير بانه لا تعليل حينئذ فلا فساد وضع نعم لو قيل النكاح مبني على العصمة والردة



قاطعة لها فيكون منافية للنكاح ولا بقا للشي مع المنافي اسند الا لا براسه على بطلان بقا النكاح مع الارتداد
لكنه لا يتعلق بمقصود المقام اذ ليس ههنا بيان ان الخصم قد رتب على العلة نقيض ما تقتضيه وكذا
مسلة الحج بنية النفل فان الشافعي ذهب الى انه يقع عن الفرض كما اذا حج بنية مطلقة لان مطلق النية
في العبادة التي تتنوع الى الفرض والنفل ينصرف الى النفل كما في الصلوة وصوم غير رمضان واذا
استحق المطلق للفرض دل على استحقاق نية النفل للفرض وليس في هذا فساد الوضع بمعنى انه رتب
على العلة نقيض ما تقتضيه بل بمعنى ان فيه حمل المقيد على المطلق وهذا مما لم يقل به احد وانما وقع
الخلاف في حمل المطلق على المقيد نعم ذكر بعضهم ان فساد الوضع نوعان احدهما كون القياس على
خلاف مقتضى الادلة من الكتاب والسنة والاجماع وثانيهما كون الوصف مشعرا بخلاف الحكم
الذي ربط به كما اذا كان الوصف يشعر بالتغليظ في قوم التخفيف وبالعكس ولا خفا في ان المثالين
المذكورين من النوع الاول **قوله** المطعوم شي ذو خطر اذ يتعلق به قوام النفس وبقا النسل
كالنكاح يتعلق به بقا النوع ولا شك ان الخطر بمعنى كثرة الاحتياج اليه يناسب الاطلاق والتوسعة
منه لا التحريم والتضييق ولهذا كان طريق الوصول الى الما والهوا ايسر لكون الحاجة اليهما اكثر فتر
تب اشتراط التقابض في تملك المطعوم على كونه ذا خطر فساد الوضع لانه نقيض ما يقتضيه
من التوسعة والتيسير **قوله** الوضو والتيمم طهارتان نقل عن الشافعي رضي الله عنه في
اشتراط النية في الوضو ان الوضو والتيمم طهارتان للصلوة فكيف افترقا ولما كان فهم اصحابنا
ان مراده انكار الافتراق وجب استواؤهما في اشتراط النية صرح به المصنف ونوقض بتطهير
البدن او الثوب عن النجاسة الحقيقية فانه لا يشترط فيه النية فلا بد في التفصي عن المناقضة
بان يقال المراد انهما تطهير حكمي اي تعبدي غير معقول لا بمعنى التطهير ازالة النجاسة وليس
على اعضا المتوضي نجاسة تزال ولهذا لا ينجس الما بملاقاته وانما عليها امر مقدر اعتبره
الشارع مانعا لصحة الصلوة عند عدم العذر وحكم بان الوضو يرفعه فيشترط النية تحقيقا
لمعنى التعبد بخلاف تطهير الخبث فانه حقيقي لما فيه من ازالة النجس بالما سوا نوى ولم ينو فيقول
المعترض ان اردتم ان نفس التطهير اي رفع الحدث وازالته بالما حكمي غير معقول فممنوع لكن
والما مطهر بطبعه مزيل وقد خلق ازالة للطهارة في اصله فيحصل به ازالة النجاسة حقيقية
كانت او حكمية نوى او لم ينو بخلاف التراب فانه في نفسه ملوث لا يصير مطهرا الا بالقصد والنية
وان اردتم ان الوضو تطهير حكمي بمعنى انه ازالة النجاسة حكمية حكم بها الشارع في حق

جواز الصلوة بمعنى انها مانعة له كالنجاسة الحقيقية فمسلم لكنه لا يوجب اشتراط النية في رفعها
وازالتها بالماء الذي خلق طهورا فانه امر معقول ولما كان لهم في اشتراط النية طريقة اخرى
وهي ان الوضوء قربة اى عبادة لما فيه من تعظيم الرب بامتثال الامر ومن استحقاق الثواب بدلالة
قوله عليه السلم الوضوء على الوضوء نور على نور وكل قربة فهي مفتقرة الى النية تحقيقا لمعنى
الاخلاص وقصدا للتقرب الى الله وتمييزا للعبادة عن العادة اشار الى الجواب بانه ان اريد
ان كل وضوء قربة فهو ممنوع فان من الوضوء ما هو مفتاح للصلوة فقط بمنزلة غسل البدن عن
الخبث وان اريد البعض فلا نزاع في انه يحتاج الى النية فان الوضوء لا يصير قربة بدون النية لكن صحة
الصلوة لا تتوقف على وضوء هو قربة بل هو على تطهير الاعضاء المخصوصة عن الحدث ليصير العبد اهلا
للقيام بين يدي الرب فان قلت هو مامور بالغسل وهو فعل اختياري مسبوق بالقصد فلا يحصل
بالانغسال من غير قصد منه وايضا قولنا اذا اردت الدخول على الامير فتاهب معناه فتاهب له
فلو يعني لا بد اذا اردتم القيام الى الصلوة فتوضؤا لذلك قلت لا كلام في ان الاتيان بالوضوء
المامور به لا يحصل بدون النية لكن صحة الصلوة لا تتوقف عليه لان الوضوء غير مقصود وانما
المقصود حصول الطهارة وهي تحصل بالمامور به وغيره لان الماء مطهر بالطبع بخلاف التراب فلا يصير
مطهرا الا بالشرط الذي ورد به الشرع وهو كونه للصلوة كذا في مبسوط شيخ الاسلام وقال
في الاسرار ان كثيرا من مشايخنا يظنون ان المامور به من الوضوء يتادى بغير نية وذلك غلط فان
المامور به عبادة والوضوء بغير النية ليس بعبادة لكن العبادة متى لم تكن مقصودة سقطت لحصول
المقصود بدون العبادة كالسعي الى الجمعة فان المقصود هو التمكن من الجمعة بالحصول في المسجد
قيل فينبغي ان يشترط النية في مسح الراس لان التطهير بمجرد الاصابة غير معقول اجيب بوجوه الاول
ان الطهارة طهارة غسل فالحق الجزء بالكل والقليل بالكثير الثاني ان المسح خلف عن الغسل دفعا
للحرج فيعتبر فيه حكم الاصل وهو الاستغناء عن النية الثالث ان الاصابة جعلت بمنزلة الاسالة
في ازالة الحدث وافادة الطهر لما في المزيل من القوة لكونه مطهرا طبعا وفي النجاسة من الضعف
لكونها حكمية بخلاف الخبث فانه نجاسة حقيقية عينية وخص الراس بذلك تيسيرا او دفعا
للحرج فان قيل هب ان تطهير النجاسة الحكمية بالماء معقول لكنه لا يفيد استغناء الوضوء عن النية لان
الوضوء عبارة عن غسل الاعضاء الثلثة مع مسح الراس وهذا هو المراد بغسل الاعضاء الاربعة
على طريقة التغليب وهذا غير معقول لان المتصف بالنجاسة الحكمية اعني الحدث جميع البدن

وخص الراس بالمسح لان في غسله من الحرج



بحكم الشرع فازالتها والتطهير عنها بغسل بعض الاعضاء الذي هو اقل البدن خصوصا الذي
هو غير ما خرج عنه النجاسة الحقيقية المؤثرة في ثبوت النجاسة الحكمية ليست بمعقولة فيجب
ان لا يحصل بدون النية كالتيمم اجيب بانا لا نسلم ان الاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول فان دفع
الحرج باسقاط باقي الاعضاء في الحدث الذي يعتاد تكرره ويكثر وقوعه والاكتفاء بالاعضاء التي
هي بمنزلة حدود الاعضاء وبها انتهاؤها طولا وعرضا وبمنزلة اصولها وامهاتها لكونها مجمع الحواس
ومظهر الافعال مع انها مظنة لاصابة النجس ومئنة لسهولة الغسل امر معقول للسان معقول
الاذهان فيستغني عن النية واحترز بالمعتاد عما يوجب الغسل كالمني والحيض فانه قليل الوقوع
فلا حرج في غسل جميع البدن على ما هو الاصل ولا يكتفى بالبعض **قوله** واعلم حاصل هذا الكلام بيان
المنافاة بين كلامي فخر الاسلام وصاحب الهداية في هذا المقام وايراد الاشكال على كل من الكلامين
ثم دفع المنافاة وحل الاشكال اما المنافاة فلانه ذكر فخر الاسلام ان تغير وصف محل الغسل
وانتقاله من الطهارة الى الخبث غير معقول وذكر صاحب الهداية ان تاثير خروج النجاسة في
زوال الطهارة معقول واما ورود الاشكال على كلام فخر الاسلام فلانه يوجب ان لا يصح قياس
غير السبيلين على السبيلين في الحكم بكون الخارج النجس منه سببا للحدث لان من شرط القياس
ان يكون حكم الاصل معقول المعنى واما على كلام صاحب الهداية فلانه يوجب صحة قياس
سائر المائعات على الماء في رفع الحدث كما صح قياسها عليه في رفع الخبث اذ لا مانع سوى عدم
معقولية النص واما وجه الجمع بين الكلامين ودفع المنافاة فهو ان مراد فخر الاسلام بعدم معقولية
زوال الطهارة عن محل الغسل ان العقل لا يستقل بادراك ذلك من غير ورود الشرع اذ لا يعقل
ان ينجس البدن والوجه بخروج النجاسة من السبيلين ومراد صاحب الهداية بمعقوليته ان الشارع
لما حكم بزوال الطهارة عن البدن عند خروج النجس من السبيلين ادرك العقل ان هذا الحكم انما هو
لاجل هذا الوصف وانه ليس بتعبد محض لا يقف العقل على سببه ولا منافاة بين عدم استقلال
العقل بدرك شيء وبين ادراكه اياه بمعونة الشرع وبعد وروده واما حل الاشكالين فالوجه
في الاول ان المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل ترتب الحكم على الوصف اعم من
ان يستقل بذلك او يتوقف على ورود الشرع وهذا حاصل في زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين
فيصح قياس غير السبيلين وفي الثاني ان قياس المائعات على الماء في رفع الخبث انما صح باعتبار انها
قالعة مزيلة له بمنزلة الماء وهذا لا يوجد في الحدث لانه امر مقدر لا يتصور قلعه الا باعتبار انها

Copyright © King Saud University

مطهرة للمحل اي مغيرة له من النجاسة الى الطهارة حتى يصح مس المائعات على الماء في تطهير
المحل عن النجاسة الحكمية وتحقيق ذلك ان النص الذي جعل الماء مطهرا عن الحدث غير معقول
المعنى لعدم ازالة شيء في اعضاء الوضوء عن النجاسة لتزال وإذ لا ازالة حقيقة وعقلا فلا يتعدى به الى سائر
المزيلات بخلاف الخبث فان ازالته بالماء امر معقول فيتعدى الى سائر المائعات بجامع القلع
والازالة الحسية ولا يخفى ان هذا ناقض لما سبق من ان تطهير النجاسة الحكمية وازالتها بالماء
معقول ولهذا لم يحتج الى النية لا يقال تطهير النجاسة معقول في الخبث والحدث الا ان العلة
في الخبث هي القلع الموجود في الماء وغيره فيصح القياس وفي الحدث هي التطهير لا القلع وهو لا يوجد
في غير الماء لانا نقول التطهير هو الحكم لا العلة فتطهير الحدث ان كان معقول المعنى فان كان
ذلك المعنى هو كون الماء مزيلا يلزم صحة مس المائعات الاخر كما في الخبث وان كان
وصفا غيره يجب ان يبين حتى ينظر انه هل يوجد في سائر المائعات ام لا على انه لو لم يوجد
فيها يلزم التعليل بالعلة القاصرة ثم ههنا نظر اما اولا فلان ما ذكره في وجه التوفيق بعيد
جدا لان فخر الاسلام انما اورد الكلام المذكور في معرض الجواب عن قول من قال ان الوضوء
تطهير حكمي لا يعقل معناه فيجب ان يشترط فيه النية كالتيمم وحاصله ان التطهير بالماء
معقول لانه مطهر بطبعه وانما يعني بالنص الذي لا يعقل وصف محل الغسل من الطهارة
الى الخبث يعني ان المراد بالنص الغير المعقول في باب الوضوء هو النص الدال على تغير المحل
من الطهارة الى النجاسة لا النص الدال على حصول الطهارة باستعمال الماء وفي بعض النسخ
وانما تغير بالنص اي ان الثابت بالنص الغير المعقول هو تغير المحل من الطهارة الى النجاسة
والمقصود واحد ولا خفاء في ان المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل
معنى الحكم المنصوص عليه وانه لا معنى في هذا المقام لدرك استقلال العقل بدرك
الحكم واما ثانيا فلان عبارة الهداية هي ان خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة
وهذا القدر في الاصل اي السبيلين معقول والاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول
لكنه يتعدى ضرورة تعدي الاول وهذا لا ينافي ان يكون اتصاف اعضاء الوضوء بالنجاسة
غير معقول على ما ذكره فخر الاسلام بل لا يبعد ان يكون قوله وهذا القدر اشارة الى
ان المعقول ههنا هو مجرد تأثير خروج النجاسة في زوال الطهارة لا سيما من الشافعي لا سراية
النجاسة الى جميع البدن على ما ذهب اليه البعض من ان اتصاف جميع البدن بالنجاسة معقول



بناء على ان الصفة اذا ثبتت في ذات كان المتصف بها جميع الذات كما في السميع والبصير وانما
لم ينجس الماء بملاقاة الجنب والمحدث لمكان الضرورة والحاجة بل السريان الى جميع البدن
مبني على حكم الشارع به لذلك من غير ان يعقل معناه ولهذا لم يتصف بالنجاسة الحقيقية جميع
البدن حيث لم يحكم الشارع به لذلك والى هذا اشار المصنف بقوله اتصاف البدن بالنجاسة بحكم
الشرع واما ثالثا فلان ههنا حكمين احدهما زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين والثاني
زوال الحدث بغسل الاعضاء الاربعة فحينئذ ذهب صاحب الهداية الى ان الاول معقول
دون الثاني حتى جاز الحاق غير السبيلين بالسبيلين ولم يجز الحاق سائر المائعات بالماء
لم يرد عليه شيء من الاشكالين وانما كان يرد عليه الاشكال لو قال الحدث الثابت
بخروج النجس من غير السبيلين بغسل الاعضاء الاربعة بطريق التعدية من السبيلين
فاجاب بان هذا الحكم وان كان غير معقول الا انه تعدي به في ضمن تعدية حكم معقول
هو ثبوت الحدث بخروج النجس وهذا جائز كاستواء الجيد مع الردي في باب الربوا يتعدى
في ضمن الحكم المعقول الذي هو حرمة البيع عند التفاضل واباحتها عند التساوي وتحقيق
ذلك ان من شرط القياس تماثل الحكمين وقد ثبت بخروج النجس من السبيلين حدث يرتفع بغسل
الاعضاء الاربعة فيجب ان يثبت بالخارج من غير السبيلين حكم كذلك تحقيقا للمماثلة ويرد كلا
الاشكالين على المصنف حيث ذهب الى ان تغير كل محل الغسل من الطهارة الى النجاسة غير معقول
وان تطهيرها بغسل الاعضاء الاربعة معقول لا يقال المراد بعدم المعقولية ان العقل لا يستقل
بدركه وهذا لا ينافي جواز القياس لانا نقول حينئذ لا ينطبق الجواب على دليل الخصم لان
المعتبر في الاحتياج الى النية او الاستغناء عنها هو كون الحكم الثابت بالنص تعبديا او معقولا
بمعنى ان لا يدرك العقل معناه اي علته او يدرك لا بمعنى ان لا يستقل العقل بادراك الحكم او
يستقل وايضا يلزم ان يكون المراد بقوله لكن تطهيرها بالماء معقول ان الحكم بتطهير الحدث
بالماء مما يستقل العقل بادراكه ولا خفاء في فساد ذلك قوله وفي هذا الفصل اي فصل دفع العلل
الطردية فروع اخر مذكورة في اصول فخر الاسلام لم يذكرها المصنف مخافة التطويل
اي الزيادة على المقصود لا لفائدة فان مقصود الاصولي ليس معرفة فروع الاحكام ويكفي
في توضيح المطلوب ايراد مثال او مثالين قوله فصل في الانتقال اي في انتقال المعلل في قياسه من كلام الى
اخر والكلام المنتقل اليه ان كان غير علة او حكم فهو حشو في القياس خارج عن المبحث والا فاما ان يكون في

العلة فقط او الحكم فقط او العلة والحكم جميعا والاشتغال في العلة فقط اما ان يكون لاثبات علة القياس
او لاثبات حكمه اذ لو كان لاثبات حكم اخر لكان اشتغالا لا في العلة والحكم جميعا والاشتغال في
الحكم فقط ان كان الى حكم لا يحتاج اليه حكم القياس فهو حشو في القياس خارج عن المقصود وان
كان الى حكم يحتاج اليه حكم القياس فلا بد من ان يكون اثباته بعلة القياس والا لكان اشتغالا في
العلة والحكم جميعا والاشتغال في العلة والحكم يجب ان يكون في حكم يحتاج اليه حكم القياس والا لكان
حشوا في القياس فصارت اقسام الاشتغالات المعتبرة في المناظرة اربعة الاول الاشتغال الى علة لاثبات علة القياس الثاني
الاشتغال الى علة لاثبات حكم القياس الثالث الاشتغال الى علة اخرى لاثبات حكم اخر يحتاج اليه حكم القياس
الرابع الاشتغال الى حكم يحتاج اليه حكم القياس بان يثبت بعلة القياس **قوله** يعد انقطاعا في عرف النظار
اشارة الى ان ذلك من مصطلحات اهل المناظرة وآدابهم في البحث كيلا يطول الكلام بالاشتغال
من دليل الى دليل والا فالاشتغال من علة الى علة لاثبات حكم شرعي بمنزلة الاشتغال من بينة
الى بينة لاثبات حقوق الناس وهو مقبول بالاجماع صيانة للحقوق وقد يقال ان الغرض من
المناظرة اظهار الصواب فلو جوزنا الاشتغال لطالت المناظرة باشتغال المعلل من دليل الى دليل
ولم يظهر الصواب ولقائل ان يقول لما كان الغرض اظهار الصواب لزم جواز الاشتغال
لان المقصود ظهور الحق باي دليل كان وليس في وسع المعلل الاشتغال من دليل الى اخر لا الى نهاية
نعم لو اشتغل في معرض الاسناد لا الى ما لا ينتسب المطلوب اصلا دفعا لظهور الحاجة فهو
يكون انقطاعا **قوله** واما قصة الخليل جواب عن تمسك الفريق الاول وتقريره ان كلامنا انما هو فيما
اذا بان بطلان دليل المعلل فاشتغل الى دليل اخر اما اذا صح دليله وكان قدح المعترض فاسدا الا
انه اشتمل على لبس ربما يشتبه على بعض السامعين فلا نزاع في جواز الاشتغال كما في قصة الخليل
صلى الله عليه فان معارضة اللعين كانت باطلة لان اطلاق المسجون وترك ازالة حيوته
ليس باحياء لان معناه اعطاء الحيوة وجعل الجماد حيا الا ان الخليل صلى الله عليه اشتغل الى دليل
اوضح وجها ليكون نورا على نور وازاحة عن اضاله ومع ذلك لم يجعل اشتغاله خلوا عن
تاكيد الاول وتوضيح وتسليت للخصم وتفضيح كانه قال المراد بالاحياء اعادة الروح
الى البدن فالشمس بمنزلة روح العالم لاضاءته بها واظلامه بغروبها فان كنت تقدر على احياء
الموتى فاعد روح العالم فيه بان تاتي بالشمس من جانب المغرب **قوله** فصل عقب مباحث
الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التي يحتج بها البعض في اثبات الاحكام ليبين فسادها فيظهر

لانحصار

انحصار الادلة الصحيحة في الاربعة وهذا غير التمسكات الفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة
لكن بطرق فاسدة غير صالحة للتمسك من الحجج الفاسدة الاستصحاب وهو الحكم ببقاء امر كان في
الزمان الاول ولم يظن عدمه وهو حجة عند الشافعي رضي الله عنه في كل شيء اي كل امر نفيا كان
او اثباتا ثبت وجوده اي تحققه بدليل شرعي ثم وقع الشك في بقائه اي لم يقع ظن بعدمه وعندنا
حجة للدفع لا للاثبات فان قيل ان قام دليل على كونه حجة لزم شمول الوجود اعني كونه حجة
للاثبات والدفع والا لزم شمول العدم اجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم
يستند الى عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود وذكر بعض الشافعية
ان ما تحقق وجوده او عدمه في زمان ولم يظن معارض يزيله فان لزوم ظن بقائه امر ضروري
ولهذا يراسل العقلاء اهاليهم وبلادهم بما كانوا فيهم ويرسلون الودائع والهدايا ويعاملون
بما يقضي زمانا من التجارات والقروض والديون والاجور ان استبعد وادعوى الضرورة في
محل الخلاف فتمسكوا بوجهين احدهما ان الاستصحاب لو لم يكن حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرائع
لاحتمال طريان الناسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى صلى الله عليه الى زمن نبينا صلى الله
عليه وسلم وبقاء شرعه ابدا وثانيهما الاجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع مثل بقاء
الوضوء والحدث والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك في طريان الضد واجيب
عن الاول بانا لا نسلم انه لولا الاستصحاب لما حصل الجزم ببقاء الشرائع بل يجوز ان يحصل الجزم ببقائها
والقطع بعدم نسخها بدليل اخر وهو في شريعة عيسى صلى الله عليه وسلم تواتر نقلها وتوافر
جميع قومه على العمل بها الى زمن نبينا صلى الله عليه وسلم وفي شريعة نبينا صلى الله عليه وسلم الاحاديث
الدالة على انه لا نسخ لشريعته فان قيل هذا انما يصح فيما بعد وفاته صلى الله عليه وسلم واما الدليل على بقاء
الحكم وعدم انتساخه في حال حيوته فهو الاستصحاب لا غير قلنا لو سوغ عيسى انتساخ النص
يدل على شريعة موجبة قطعا الى زمن نزول الناسخ وعدم بيان النبي صلى الله عليه وسلم للناسخ دليل
على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه قطعا لوجوب التبليغ والتبيين عليه وعن الثاني بان الفروع المذكورة
ليست مبنية على الاستصحاب بل على ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب احكاما ممتدة
الى زمان ظهور المناقض كجواز الصلوة وحل الانتفاع والوطي وذلك بحسب وضع الشارع فبقاء
هذه الاحكام يستند الى تحقق هذه الافعال مع عدم ظهور المناقض لا الى كون الاصل فيها هو البقاء
ما لم يظهر المزيل والمنافي على ما هو قضية الاستصحاب وهذا ما يقال ان الاستصحاب حجة لابقاء ما كان على ما كان لا للاثبات

ولا للالزام على الغير ا
الاستصحاب
ما لم يكن
استدلال على ان
لا يصلح حجة

Copyright © King Saud University

للاثبات بان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقا وهذا ظاهر ضروره ان بقا الشي غير وجوده لانه
عباره عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشي موجبا للحدوث دون استمراره واعترض
بانه ان اريد عدم الدلاله بطريق القطع فلا نزاع وان اريد بطريق الظن فممنوع ودعوى الضروره
والظهور في محل النزاع غير مسموع خصوصا فيما يدعي الخصم بداهته بعضهم وايضا لا بد ان يدعى ان
موجب الحكم يدل على البقا بل ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والدافع يدل على البقا بمعنى
انه يفيد ظن البقا والظن واجب الاتباع وبهذا يظهر ان قوله وكلامنا فيما لا دليل على البقا
غير مستقيم لان كلام الخصم ليس في ذلك وكيف يحكم بالشي بدون دليل وانما الكلام في ان سبق
الوجود مع عدم ظن المنافي والدافع هل هو دليل على البقا **قوله** والصلح على الانكار مع ان براة
المدعى عليه لا يصح عند الشافعي رحمه الله لان كون الاصل براه الذمه حجه على المدعي بمنزله
اليمين فان قيل هذا حجه لدفع حق المدعي فينبغي ان يكون مسموعا بالاتفاق قلنا بل لالزام المدعي
واثبات براه ذمه المدعى عليه **قوله** ومنها التعليل بالنفي كما يقال لا ينعقد النكاح بشهاده النسا
مع الرجال لانه ليس بمال كالحد وكما يقال الاخ لا يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم
البعضيه كابن العم فان عدم المالية لا يوجب الحكم بعدم ثبوت شهاده النسا مع الرجال
وكذا عدم البعضيه لا يوجب الحكم بعدم العتق لجواز ان يتحقق كل منهما بعله اخرى اللهم
الا اذا ثبت بالاجماع ان العله واحده فقط فحينئذ يلزم من عدمها عدم الحكم كما يقال
ولد المغصوب لا يضمن لانه ليس بمغصوب اذ لا يصح ان يثبت الضمان بعله اخرى للاجماع على ان عله
الضمان ههنا هو الغصب لا غير واعلم انه لا قايل بان التعليل بالنفي احدى الحجج الشرعيه بمنزله
الاستصحاب حتى يعد في هذا الفصل بل هو تمسك بقياس فاسد بمنزله الاقيسه الطرديه
وغيرها وبمنزله التمسكات الفاسده بالكتاب والسنه واما اذا ثبت بنص او اجماع ان العله
واحده فهو استدلال صحيح مرجعه الى النص او الاجماع كما اذا ثبت بين امرين تلازم او تناف
فيستدل من وجود الملزوم على وجود اللازم او من انتفا اللازم على انتفا الملزوم او من ثبوت
احد المتنافيين على انتفا الاخر وكذا الكلام في تعارض الاشباه فانه ترجيح فاسد لاحد القياسين
لا حجه براسها **قوله** باب المعارضه لما كانت الادله الظنيه قد تتعارض فلا
يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح وذلك بمعرفه جهاته عقب مباحث الادله بمباحث
التعارض والترجيح تتميما للمقصود وتعارض الدليلين كونهما بحيث يقتضي احدهما ثبوت امر والاخر

انتفا



انتفاءه في محل واحد في زمان واحد بشرط تساويهما في القوه او زياده احدهما بوصف هو تابع
واحترز باتحاد المحل عما يقتضي حل المنكوحه وحرمه امها وباتحاد الزمان عن مثل حل وطي المنكوحه قبل
الحيض وحرمته عند الحيض وبالقيد الاخير عما اذا كان احدهما اقوى بالذات كالنص والقياس اذ لا
تعارض بينهما ولقايل ان يقول ان اريد اقتضا احدهما عدم ما يقتضيه الاخر بعينه حتى يكون الايجاب
واردا على ما ورد عليه النفي فلا حاجه الى اشتراط اتحاد المحل والزمان لتغاير حل المنكوحه وحل امها
وكذا الحل قبل الحيض وبعده والا فلا بد من اشتراط امور اخر مثل اتحاد المكان والشرط ونحو ذلك
مما لا بد منه في تحقق التناقض وجوابه ان اشتراط اتحاد المحل والزمان زياده توضيح وتنصيص على ما
هو ملاك الامر في باب التناقض فانه كثيرا ما يندفع باختلاف المحل والزمان ثم التعارض لا يقع بين
القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين ولا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال النقيض
ولا يكون الا بين الظنيين وفي قوله فان تساويا وما فوقه اشاره الى جواز تحقق التعارض من غير ترجيح
على ما هو الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم حينئذ هو التوقف وجعل الدليلين بمنزله العدم ولا يلزم
اجتماع النقيضين او ارتفاعهما او التحكم كما لا يلزم شي من ذلك عند عدم شي من الدليلين والترجيح
في اللغه جعل الشي راجحا اي فاضلا زايدا ويطلق مجازا على اعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح بيان
الرجحان اي القوه التي لاحد المتعارضين على الاخر وهذا معنى قولهم هو اقتران الدليل الظني بامر
يقوى به على معارضه واشترط ان يكون تابعا حتى لو قوي احدهما بما هو غير تابع له لا يكون رجحانا
ولا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض وهذا ماخوذ من معناه اللغوي وهو اظهار زياده
احد المثلين على الاخر وصفا لا اصلا من قولك رجحت الوزن اذا زدت جانب الموزون حتى مالت كفته
فلا بد من قيام التماثل اولا ثم ثبوت الزياده بما هو بمنزله التابع والوصف بحيث لا يقوم به المماثله ابتدا
ولا يدخل تحت الوزن منفردا عن المزيد عليه قصدا في العاده قال الامام السرخسي لا يسمى زياده درهم
على العشره في احد الجانبين رجحانا لان المماثله تقوم به اصلا ويسمى زياده الحبه ونحوها رجحانا
لان المماثله لا تقوم بها عاده وهذا من قوله عليه السلم للوزان حين اشترى سراويل بدرهمين زن
وارجح فانا معاشر الانبيا هكذا نزن يعني ارجح زد عليه فضلا قليلا يكون تابعا له بمنزله الاوصاف كزياده الجوده
لا قصدا بقصد بالوزن عاده للزوم الربا في قضا الديون اذ لا يجوز ان يكون هبه لبطلان هبه المشاع فظهر
ان جعله بمنزله الجوده اولى من جعله في حكم العدم على ما ذهب اليه المصنف لانه اوفى بتحقيق معنى
التبعيه **قوله** والعمل بالاقوى يعني اذا دل دليل على ثبوت شي والاخر على انتفايه فاما ان يتساويا في

Copyright © King Saud University

القوة اولا وعلى الثاني اما ان يكون زيادة احدهما بما هو بمنزلة التابع اولا ففي الصورة الاولى معارضة
ولا ترجيح وفي الثانية معارضة مع ترجيح وفي الثالثة لا معارضة حقيقة فلا ترجيح لابتنائه على التعارض
المبني عن التماثل وحكم الصورتين الاخيرتين ان يعمل بالاقوى ويترك الاضعف لكونه في حكم العدم
بالنسبة الى الاقوى واما الصورة الاولى اعني تعارض الدليلين المتساويين في القوة سواء تساويا في العدد
كالتعارض بين آية وآية او لا كالتعارض بين آية وآيتين او سنة او سنتين او قياس وقياسين فان ذلك ايضا
من قبيل المتساويين اذ لا ترجيح بالاقوى بكثرة الادلة حتى لا يترك الدليل الواحد بالدليلين فحكمهما انه ان كان
التعارض بين قياسين يعمل بايهما شاء وان كان بين آيتين او قراءتين او سنتين قوليين او فعليين او مختلفين او آية
وسنة في قوتها كالمشهور والمتواتر فان علم المتاخر منهما فناسخ اذ لو لم يصلح المتاخر ناسخا كالخبر الواحد
المتاخر عن الكتاب والسنة المشهورة فهو ليس من قبيل تعارض التساوي بل المتقدم راجح والا فان
امكن الجمع بينهما باعتبار مخلص من الحكم او المحل او الزمان فذاك والا يترك العمل بالدليلين وحينئذ
ان امكن المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس وقول الصحابي يصار اليه والا يقرر الحكم
على ما كان عليه قبل ورود الدليلين وهذا معنى تقرير الاصول وفي الكلام اشارة الى ان النسخ لا
يجري بين القياسين اذ لا يتصور فيهما التقدم والتاخر وانه لا يقع التعارض بين الاجماع وبين
دليل اخر قطعي من نص او اجماع اذ لا ينعقد اجماع يخالف القطعي وانه لا ترتيب بين القياس
وقول الصحابي بل هما في مرتبة واحدة يعمل بايهما شاء بشرط التحري كما في القياسين وعند من
اوجب تقليد الصحابي ولو لم يدرك بالقياس يجب المصير اليه اولا ثم الى القياس على ما ذكر
فخر الاسلام في شرح التقويم من انه ان وقع التعارض بين قياسين فالميل الى اقوال الصحابة وان
وقع بينهما فالميل الى القياس ولا تعارض بين القياس وبين قول الصحابي مثال المصير الى السنة
عند تعارض الآيتين قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى واذا قرئ القرآن
فاستمعوا له وانصتوا تعارضا فصرنا الى قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام له قراءة
ومثال المصير الى القياس عند تعارض السنتين ما روى النعمان بن بشير ان النبي صلى الله عليه وسلم
صلى صلاة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين وما روت عائشة رضي الله عنها انه عليه السلام صلاها
ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات تعارضا فصرنا الى القياس على سائر الصلوات وههنا
بحث وهو انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل يعملونها حتى لو كان في جانب آية وفي جانب آيتان
او في جانب حديث وفي الاخر حديثان لا تترك الآية الواحدة او الحديث الواحد بل يصار من الكتاب

الكتاب



الى السنة ومن السنة الى القياس اذ لا ترجيح بالكثرة ويلزم من هذا ترجيح الآية والسنة على القياس فيما اذا
كان الحديث موافقا للآية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس على حديثين وهذا بعيد جدا لانه ان كان
باعتبار تقوي الآية بالسنة او تقوي السنة بالقياس فاذا جاز تقوي الدليل بما هو دونه فلم لا يجوز
تقويه بما هو مثله وان كان باعتبار تساقط المتعارضين ووقوع العمل بالسنة او القياس السالم عن
المعارض فلم لا يجوز تساقط الاثنين ووقوع العمل بالآية السالمة عن المعارضة وكذا في السنة وغاية ما يمكن
في هذا المقام ان يقال كان الادنى يجوز ان يصير بمنزلة التابع للاقوى فترجحه بخلاف المماثل او يقال القياس
يعتبر متاخرا عن السنة والسنة عن الكتاب فالمتعارضان يتساقطان ويقع العمل بالمتاخر والى هذا
يشير كلام الامام السرخسي **قوله** لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ليس
المراد ان تعارض الدليلين وتناقض القضيتين موقوف على اتحاد زمان ورودهما والتكلم بهما على ما
يسبق الى بعض الاوهام العامية من ان المراد باتحاد الزمان في التناقض زمان التكلم بالقضيتين
وانما المراد زمان نسبة القضيتين حتى لو قيل في زمان واحد زيد قائم الآن زيد ليس بقائم
غدا لم يكن متناقضا ولو قيل زيد قائم وقت كذا ثم قيل بعد سنة انه ليس بقائم في ذلك الوقت كان متناقضا
بل المقصود ان الدليلين انما يتعارضان بحيث يحتاج الى المخلص اذا لم يعلم تقدم احدهما على الاخر
اذ لو علم لكان المتاخر ناسخا للمتقدم ولا شك ان الدليلين المتنافيين لا يصدران من الشارع الا كذلك
**قوله** كما في سور الحمار فصل الشك في الطهارة لتعارض الآثار في ذلك على ما روي عن ابن عمر وابن عباس
وتعارض الاخبار عن جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل انتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم وبما افضلت
السباع وروى انس رضي الله عنه ان النبي عليه السلام نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يوجب
نجاسة السور لمخالطته اللعاب المتولد من اللحم النجس فان قلنا الطهارة قياسا على العرق في ظاهر
الرواية او النجاسة قياسا على اللبن في اصح الروايتين وقيل الشك في الطهورية لاختلاف الاخبار
في حرمة لحم الحمار واباحته والاشتباه في اللحم يورث الاشتباه في السور لمخالطته اللعاب المتولد
منه وهذا ضعيف لان ادلة الاباحة لا تساوي ادلة الحرمة في القوة حتى ان حرمته مما اجمع عليه
كيف ولو تعارضتا لكان دليل التحريم راجحا كما في الضبع حيث يحكم بنجاسة سوره وقد يقال
انه لا خلاف في المعنى لان الشك في الطهورية انما نشأ من اختلاف الآثار في الطهارة والنجاسة فالرجوع
الى الاصل على التقديرين هو ان يحكم بطهارة الماء وعدم طهوريته لانه كان طاهرا بيقين والمتوضئ محدثا
فلا يزول بالشك طهارة الماء ولا حدث المتوضئ واعمال حكم نفي الطهورية لانه يلزم منه الحكم بزوال الحدث بالشك

اذ لا معنى للطهورية الا هذا فيكون هذا ردا لاخذ الدليلين بالكلية لا تقريرا للاصول وان لم يكن بد من
اخذ فيه عدول عن الاصل ضرورة امتناع الحكم ببقاء الطهورية في الماء والحدث في المتوضي اخذ بالاول
والتزام الحكم بسلب الطهورية اذ ليس فيه اهدار احد الدليلين بالكلية بخلاف ما اذا حكم ببقاء الطهورية
والى ما ذكرنا من تعارض الشك في الطهارة والنجاسة او الطهورية وعدمها يشير كلام المصنف حيث
صرح اولا بان الاختلاف في الطهارة والنجاسة واشار ثانيا الى ان الشك في الطهورية حيث قال ولا
يزيل الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث وطهارة ليس معنى ان الشك ان الحكم غير معلوم ولا مظنون بل
معناه تعارض الادلة ووجوب الوضوء بسؤر الحمار حيث لا ما سواه ثم ضم التيمم اليه وهذا
حكم معلوم وكذا الحكم بطهارته وذكر شيخ الاسلام في المبسوط ان الاختلاف في الطهارة والنجاسة
لا يورث الاشتباه كما لو اخبر عدل بطهارته واخر بنجاسته فانه طاهر ولا اشكال في حرمة لحمه
ترجيحا لجانب الحرمة الا انه لم يتنجس الماء لما فيه من الضرورة والبلوى اذ الحمار يربط في الدور والافنية
فيشرب من الاواني الا ان الهرة تدخل المضايق ويكون الضرورة فيها اشد فالحمار ليس في
الضرورة كالهرة حتى يحكم بطهارة سؤره ولا في عدم الضرورة كالكلب حتى يحكم بنجاسة سؤره
فبقي امره مشكلا وهذا احوط من الحكم بالنجاسة لانه حينئذ لا يضم الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود
الماء الطهور احتمالا قوله وهو اما من اثنين او قراءتين يعني في اية واحدة كقراءة الجر
والنصب في قوله تعالى فامسحوا برؤسكم وارجلكم فان الاولى تقتضي مسح الرجل والثانية غسلها
على ما هو المذهب فان قيل الجر محمول على الجوار وان كان عطفا على المغسول توفيقا بين القرائتين
كما في قولهم جحر ضب خرب وماء شن بارد وقول زهير لعب الرياح بها وغيرها بعدي
سوافي المور والقطر فان القطر معطوف على سوافي والجر بالجوار وقول الفرزدق
فهل انت ان ماتت اتانك راكب الى ال بسطام بن قيس فخاطب بخفض خاطب على الجوار مع عطفه
على راكب عورض بان النصب محمول على العطف على المحل جمعا بين القرائتين كما في قوله يذهبن
في نجد وغورا غائرا على ما هو اختيار المحققين من النحاة وهو اعراب شائع مستفيض
مع ما فيه من اعتبار العطف على الاقرب وعدم وقوع الفصل بالاجنبي والوجه انه في
القرائتين معطوف على رؤسكم الا ان المراد بالمسح في الرجل هو الغسل تقريبه قوله الى
الكعبين اذ المسح لم يضرب له غاية في الشرع فيكون من قبيل المشاكلة كما في قوله قلت
اطبخوا لي جبة وقميصا وفائدته التحذير عن الاسراف المنهي عنه اذ الارجل مظنة الاسراف بصب





الماء عليها فعطفت على الممسوح لا ليمسح لكن لينبه على وجوب الاقتصاد كانه قيل واغسلوا ارجلكم
غسلا خفيفا شبيها بالمسح والمسح المعبر به عن الغسل هو المقدار الذي يدل عليه الواو فلا يلزم
الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد وانما حمل على ذلك لما اشتهر من ان النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه
رضي الله عنهم كانوا يغسلون ارجلهم في الوضوء مع ان في الغسل مسحا وزيادة اذ لا اسالة بدون
الاصابة وان المقصود من الوضوء هو التطهير وذلك في الغسل ومسح الراس خلف عنه تخفيفا
وفي اختيار الغسل جمع بين الادلة وموافقة للجماعة وتحصيل للطهارة وخروج عن العهدة بيقين
قوله والمخلص يعني وقد اعتبر في التعارض اتحاد الحكم والمحل والزمان فاذا تساوى المتعارضان
ولم يمكن تقوية احدهما يطلب المخلص من قبل الحكم او المحل او الزمان بان يدفع اتحاده اما الاول
اي المخلص من قبل الحكم فعلى وجهين احدهما التوزيع بان يجعل بعض افراد الحكم ثابتا باحد الدليلين وبعضها
منفيا بالاخر لقسمة المدعى بين مدعيين لحجتهما وثانيهما التغاير بان يبين مغايرة ما ثبت باحد
الدليلين لما انتفى بالاخر كما في قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت
قلوبكم وفي موضع اخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فالاولى توجب المؤاخذة على اليمين الغموس
لانه من كسب القلب والثانية توجب عدم المؤاخذة عليها لانها من اللغو وهو ما لا يكون له حكم وفائدة اذ
فائدة اليمين المشروعة تحقيق البر والصدق وذلك لا يتصور في الغموس والمخلص ان يقال المؤاخذة
التي توجبها الاية الاولى على الغموس هي المؤاخذة في الاخرة والتي تنفيها الثانية هي المؤاخذة
في الدنيا اي لا يؤاخذكم الله بالكفارة في اللغو ويؤاخذكم بها في المعقودة ثم فسر الكفارة بقوله
تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الاية ولما تغايرت المؤاخذتان اندفع التعارض وعند
الشافعي يحمل العقد على كسب القلب من عقدت على كذا عزمت عليه فيشمل الغموس
ويصير معنى الايتين واحدا وهو نفي الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة والغموس
وذلك لان كسب القلب مفسر والعقد مجمل فيحمل على المفسر ويندفع التعارض ورد ذلك
بوجوه الاول ان فيه عدولا عن الحقيقة من غير ضرورة لان العقد ربط الشيء بالشيء وذلك
حقيقة في العقد المصطلح بين الفقهاء لما فيه من ربط احد الكلامين بالاخر بخلاف عزم القلب
فانه سبب للعقد فسمي به مجازا وفيه نظر لان العقد بمعنى الربط انما يكون حقيقة في الاعيان
دون المعاني فهو في الاية مجاز لا محالة على ان عقد القلب واعتقاده بمعنى ربط الشيء وجعله
ثابتا عليه اشهر في اللغة من العقد المصطلح في الفقه فانه من مخترعات الفقهاء الثاني ان

Copyright © King Saud University

اقتران الكسب بالمؤاخذة يدل على ان المراد بها المؤاخذة الاخروية اذ لا عبرة بالقصد وعدمه في
المؤاخذة الدنيوية وورد عمع ذلك في حقوق الله تعالى لا سيما الحقوق الدائرة بين العبادة والعقوبة
الثالث ان الاية على هذا التقدير تكرار للاية السابقة ولا شك ان الافادة خير من الاعادة واذ بان
سوق السابقة لبيان الكفارة فلا تكرار وذكر المصنف في دفع التعارض ان المراد باللغو في الاية هو
الخالي عن القصد وبالمؤاخذة المؤاخذة في الاخرة والغموس في المكسوبة لا في المعقودة ولان في
اللغو في الاية الاولى لا جرم نفي المؤاخذة على الغموس وفي الثانية لم يتعرض لها لا نفيا ولا اثباتا ولا تعارض
اصلا وهذا قريب مما ذكره الشيخ ابو منصور رحمه الله حيث قال نفي المؤاخذة عن اللغو في الاية
الاولى واثبتها في الغموس والمراد منها الاثم ونفي المؤاخذة في الاية الثانية عن اللغو واثبتها في المعقودة
وفسر المؤاخذة ههنا بالكفارة فدل على ان المؤاخذة في المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالاثم وفي
اللغو لا مؤاخذة اصلا الا ان المصنف حمل المؤاخذة الثانية ايضا على الاثم بناء على ان دار المؤاخذة
انما هي الاخرة فان قيل قوله فكفارته تفسير للمؤاخذة والمؤاخذة التي هي الكفارة انما هي في الدنيا
والمحصل في الاخرة انما هي المؤاخذة التي هي العقاب وجزاء الاثم اجيب بالمنع بل هو تنبيه على طريق
دفع المؤاخذة في الاخرة اي اذا حصل الاثم باليمين المنعقدة فوجه دفعه وستره اطعام عشرة
مساكين الى اخره واعلم ان الانسب بنظم الكلام عند قولنا لا يؤاخذكم بكذا ان يكون الثاني مقابلا
للاول من غير واسطة بينهما فلهذا ذهب الجمهور الى ادراج الغموس في اللغو او في ما عقدتم ولا
وجه لجعل الكلام في الاية الثانية خلوا عن التعرض للغموس فان قيل قد علم حكمها في الاية السابقة
قلنا وكذا اللغو والتحقيق ان اطلاق المؤاخذة على الدنيوية والاخروية ليس بحسب الاشتراك
اللفظي اذ لا اختلاف في المفهوم بل في الافراد باعتبار المتعلق فعند القائلين بعموم الفعل
المنفي يكون المعنى لا يؤاخذكم بشيء من المؤاخذة عقوبة كانت او كفارة في اللغو ولكن يؤاخذكم
بها او باحدهما في المكسوبة والمعقودة عند الحنث قوله فبالتخفيف اي قراءة يطهرن
بتخفيف الطاء والهاء يوجب حل القربان بعد حصول الطهر سواء حصل الاغتسال او لم
يحصل وظاهر هذه العبارة مشعر بان الحل مستفاد من قوله حتى يطهرن بمفهوم الغاية
فانه متفق عليه ويحتمل ان يريد ان الحل كان ثابتا والنهي قد انتفى بالطهر فعاد الحل الثابت لعدم
تناول النهي اياه فعبر عن عدم رفع الاية الحل باثباتها اياه تجوزا فان قلت لو كان المراد
بقراءة التخفيف حقيقة الطهر لكان المناسب فاذا طهرن فأتوهن باتفاق القراء على يطهرن

ويمكن ان يجاب عنه بكلام

اى اغتسلن



اي اغتسلن بدليل ان المراد بقوله حتى يطهرن يغتسلن اما على قراءة التشديد فحقيقة واما على التخفيف
فمجازا باطلاق الملزوم على اللازم ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع فيكون حرمة القربان عند الدم
معلومة من قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض فيكون قوله ولا تقربوهن الاية لبيان انتهاء الحرمة
وعود الحل به اجيب بان تفعل قد يجيء بمعنى فعل كالتكبر والتعظم في صفات الله تعالى فيحمل عليه في قراءة التخفيف
اذ في الانقطاع على العشرة لا يجوز تاخير حق الزوج الى الاغتسال وقيل معناه يتوضأن اي يصرن
اهلا للصلاة وفي شرح التأويلات ان الاية محمولة على ما دون العشرة صرفا للخطاب الى ما هو العام
وانتفاء الحرمة فيما دون العشرة انما يكون بالاغتسال فقوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف ايضا معناه
يغتسلن مجازا ولا يخفى ان في الكل عدولا عن الظاهر وما ذكره الشافعي ليس ابعد من ذلك قوله
لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فان قيل هي حكم شرعي ثبت بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض
جميعا قلنا انما يصح ذلك لو ثبت تقدم هذه الاية على النصين المعروضين اعني المحرم والمبيح والى هذا
اشار بقوله فانه اي المحرم انما يكون ناسخا للاباحة الاصلية ان لو ورد اي ان كان قد ورد او على تقدير
ان قد ورد في الزمان الماضي اي الزمان المتقدم على زمان ورود النص المحرم والمبيح دليل شرعي
دال على اباحة جميع الاشياء لكن ورود هذا الدليل متقدما على ورود النص المبيح والمحرم ليس بمسلم
على الاطلاق وفي جميع الصور بل قد وقد وبهذا تبين ان تقرير الدليل بوجه لا يرد عليه النظر
على ما ذكره المصنف ليس بتام لان عدم العقاب على الاشياء انما يصير حكما شرعيا بعد ورود
النصوص الدالة على اباحة جميع الاشياء فعبره بالنص المحرم لا يكون نسخا بالمصطلح الا اذا تأخر
المحرم عن دليل اباحة الاشياء وهو ليس بلازم وما قاله المعتبر في النسخ كون الحكم شرعيا عند ورود
الناسخ ولا يثبت ذلك الا اذا تقدم دليل اباحة الاشياء على دليل تحريم ذلك الشيء المخصوص قوله
فيثبت بتكرر النسخ هذا المعنى اي تكرر التغيير سواء كان تغيير حكم شرعي او لا فان تكرر التغيير زيادة على
نفس التغيير فلا يثبت بالشك قوله واعلم ان الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح اشارة الى مسألة
حكم الافعال قبل الشرع فان قلت ما لا يوجد له محرم ولا مبيح قد يكون واجبا او مندوبا
او مكروها قلت المراد بالمبيح ما يقابل المحرم فان الاباحة قد تطلق على عدم المنع عن الفعل سواء كان
بطريق الوجوب او الندب او الكراهة فكأنه قال الشيء الذي لم يوجد له دليل المنع ولا دليل عدمه
اي لم يتعلق به حكم شرعي بناء على عدم ورود الشرع لان هذه المسألة انما هي لبيان حكم الافعال
قبل البعثة فان كان اضطراريا كالتنفس ونحوه فهو ليس بممنوع الا عند من جوز تكليف المحال

Copyright © King Saud University

وان كان اختياريا كاكل الفواكه فحكمه الاباحة عند بعض المعتزلة وبعض الفقهاء من الحنفية والشافعية و[الحرمة]
عند المعتزلة البغدادية وبعض الشيعة والتوقف عند الاشعري والصيرفي ومحل الخلاف هي الافعال
الاختيارية التي لا يقضي العقل فيها بحسن ولا قبح واما التي يقضي فيها العقل فهي عندهم ينقسم الى الواجب
والمندوب والمحظور والمكروه والمباح لانه لو اشتمل احد طرفيه على مفسدة فاما فعله فحرام
واما تركه فواجب وان لم يشتمل عليها فان اشتمل على مصلحة فاما فعله فمندوب او تركه فمكروه وان لم
يشتمل على المصلحة ايضا فمباح وهذه المسئلة تورد في اصول الشافعية والاشاعرة على التنزل
الى مذهب المعتزلة في ان للعقل حكما بالحسن والقبح والا فالفعل قبل البعثة لا يوصف عندهم
بشيء من الاحكام اذا تقرر هذا فيقال على المبيح ان اردت بالاباحة انه لا حرج في الفعل والترك
فلا نزاع وان اردت خطاب الشارع في الازل بذلك فليس بمعلوم بل ليس بمستقيم لان الكلام فيما
لا حكم فيه للعقل بحسن ولا قبح في حكم الشارع فان استدل بان الله تعالى خلق العبد وما ينتفع به
فالحكمة تقتضي اباحته له تحصيلا لمقصود خلقها والا لكان عبثا خاليا عن الحكمة وهو نقض بجوابه
المعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف فيه والحل بانه ربما خلقها ليشتهيه فيصبر عنه فيثاب
عليه ولا يلزم من عدم الاباحة عبث ويقال على المحرم ان اردت حكم الشارع بالحرمة في الازل
فغير معلوم اذ التقدير انه لا يحرم ولا يبيح بل غير مستقيم لان المفروض انه لم يدرك بالعقل
حسنه ولا قبحه وان اردت العقاب على الانتفاع فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا فانه يدل على نفي التعذيب على ما صدر قبل البعثة فان قلت الحكم بالحظر والعقاب
على الانتفاع مثلا زمان فكيف حرم ... الثاني دون الاول قلت الحكم بالحظر لا يستلزم
العقاب لجواز العفو وما يقال على المحرم ان عدم الحرمة معلوم قطعا فان من ملك بحرا لا ينزف
وهو في غاية الجود واحب مملوكه قطرة من ذلك البحر لا يدرك بالعقل تحريمها فان استدل
بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه عقلا فيحرم اجيب بان حرمة التصرف في ملك الغير بغير اذنه عقلا
ممنوعة فانها مبنية على السمع ولو سلم فذلك فيمن يلحقه ضرر ما بالتصرف في ملكه والمالك فيما نحن
فيه منزه عن الضرر فان قلت اذا كان الخلاف فيما لم يدرك [بالعقل] حسنه ولا قبحه على ما ذكرتم
فكيف يصح القول بحرمته او اباحته قلت المراد بالاباحة جواز الانتفاع خاليا عن امارة المفسدة
وبالحرمة عدمه وهذا لا ينافي عدم ادراك العقل فيه بخصوصه صفة محسنة او مقبحة واما
الوقف فقد فسر تارة بعدم الحكم وتارة بعدم العلم بالحكم اما بمعنى نفي التصديق بثبوت الحكم





اى لا يدرك انها احكام لا واما بمعنى نفي تصور الحكم على التعيين مع التصديق بثبوت حكم
في الجملة اى لا يدرك ان الحكم حظر او اباحة وهذا هو المختار عند المصنف اما الاول وهو التوقف
بمعنى عدم الحكم فباطل من وجوه احدها انه جزم بعدم الحكم لا توقف والقول بانه سمي توقفا
باعتبار العمل بمعنى انه يقتضي عدم العمل بالفعل تكلف وثانيها ان الحكم قديم عند الاشعري
فلا يتصور عدمه والتكليف بالمحال جائز عنده فلا يتوقف تعلق الحكم بالفعل على البعثة اذ لا موجب
للتوقف سوى التحرز عن تكليف المحال ورد بان تجويز تكليف المحال لا يستلزم القول بوقوعه ولو سلم فلا
يلزم منه ثبوت تعلق الحكم بالفعل قبل البعثة لجواز ان يمتنع بسبب اخر وتجويز التكليف قبل البعثة ليس
مذهبا للاشعري بل هو مناف لمذهبه في الحسن والقبح ولا يصلح الزاما له وثالثها ان الفعل اما ممنوع عنه في
حكم الله تعالى فمحرم او غير ممنوع فمباح واجاب الامام بانا لا نسلم ان عدم المنع في حكم الله تعالى يستلزم
الاباحة فان المباح ما اذن الشارع في فعله وتركه من غير رجحان وهذا معنى اعلام الشارع نصا او
دلالة بانه لا حرج على فاعله في الفعل والترك وعدم المنع اعم من ذلك كما في افعال البهائم واعترض
المصنف عليه ظاهر وتحقيقه ان هذا الاختلاف انما هو على تقدير التنزل الى ان للعقل حكما في الافعال
قبل البعثة فحينئذ لا يجوز ان يراد بالاباحة اذن الشارع في الفعل والترك بل معناها جواز الانتفاع
خاليا عن امارة المفسدة واما عدم الحكم الشرعي قبل البعثة فمما لا يتصور فيه خلاف ومنشأ هذا
الاعتراض مع انه كلام على السند عدم تحرير محل النزاع وتحقيق مراد الامام فان محل النزاع هو
ان الفعل الذي لم يرد فيه حكم من الشارع لعدم البعثة ولم يدرك فيه العقل جهة حسن ولا قبح
كاكل الفواكه مثلا هل للعقل ان يحكم حكما عاما بانه في حكم الشارع ماذون فيه او ممنوع عنه
ومراد الامام ان ما لم يمنع عنه اى ما لم يدرك العقل انه ممنوع عنه في حكم الشارع لا يلزم ان يكون
مباحا اى ماذونا فيه من الشارع اعلاما بان يرد دليل منه على انه لا حرج في فعله وتركه او يلزم لا له
بان يرشد الشارع العبد بعقله الى ان يدرك ذلك ولا يكون معنى كلامه ان الشيء الذي لم يعلم الشارع
بالحرج في فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج فيه فيكون حشوا على ما ذكره
المصنف بل يكون معناه ان ذلك الفعل لا يلزم ان يدل الشارع فاعله على انه لا حرج عليه في الفعل
والترك بان يدرك ذلك بعقله وهذا كلام لا غبار عليه واما الثاني وهو وهو التوقف بمعنى
عدم العلم بان لذلك الفعل حكما لله تعالى ام لا فباطل لانا نعلم قطعا ان لله تعالى في كل فعل
حكما اما بالمنع عنه او بعدم المنع وللخصم ان يمنع ذلك ولا تناقض بين الحكم بالمنع والحكم بعدمهما

المنع حتى يمتنع ارتفاعهما واما التناقض بين الحكم وعدم الحكم وهو لا يوجب الاباحة واما الثالث
وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان حكمه الاباحة او الحظر نحو اذا التعديل لا دليل من الشارع ولا مجال
العقل وهذا يساوي القول بالاباحة من جهة اتفاقهما على انه لا عقاب على الفعل ولا على الترك فلا خلاف
بينهما في المعنى وفيه نظر لان مذهب المتوقف هو انه لا علم بالعقاب وعدمه وعدم القول بالعقاب
اعم من القول بعدم العقاب فلا يكون متساويا وان ظهر ان قوله ومع ذلك فلا عقاب ليس بمستقيم لان
القول بعدم العقاب قوله بالاباحة لانه معناها على ما فسرها فلا توقف **قوله** ولقوله عليه السلم
دليل اخر على حمل المحرم بالسحا للمبيح وهو عطف على قوله لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة **قوله**
فالمثبت اولى اذ لو جعل النافي اولى يلزم تكرار النسخ بجعل المثبت للنفي الاصلي ثم النافي للاثبات
وايضا المثبت يشتمل على زيادة علم كما في تعارض الجرح والتعديل بجعل الجرح اولى ولان المثبت
مؤسس والنافي مؤكد والتاسيس خير من التاكيد وعن عيسى بن ابان ان النافي كالمثبت واما يطلب الترجيح
من وجه اخر وقد دلت بعض المسائل على تقدم المثبت وبعضها على تقدم النافي ولذا احتاج المصنف
الى بيان ضابط في تساويهما وترجيح احدهما على الاخر وهو ان النفي ان كان مبنيا على العدم الاصلي
فالمثبت مقدم وان كان يتحقق انه بالدليل يتساويا وان احتمل الامرين ينظر ليس الامر وعلى هذا
الاصل الذي ذكره في باب الرواية يتفرع الشهادة على النفي بان يتساوي النافي والمثبت ان علم
ان النفي بدليل ويقدم المثبت ان علم ان النفي بحسب الاصل والاشتراط فيه ليتبين واتفقوا على انه لم يكن
في الحل الاصل كانه يريد اتفاق الفريقين والا فقد روي ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث ابا رافع
مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه ميمونة بنت الحارث ورسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة
قبل ان يحرم كذا في معرفة الصحابة للمستغفري **قوله** واما في القياس فلا يحمل على النسخ اذ لا مدخل
للراي في بيان انتهاء مدة الحكم **قوله** بعد شهادة قلبه اي قلب طالب الحكم ومن هو بصدد معرفته
واما اشتراط ذلك لان الحق واحد فالمتعارضان لا يبقيان حجة في حق اصابة الحق ولعله
المومن يوريد ربه ما هو باطل لا دليل عليه فيرجع اليه **قوله** فكل واحد يعني لما كان المجتهد في
كل واحد من الاجتهاد بن مصيبا بالنظر الى الدليل ضرورة ان القياس دليل صحيح وضعه الشارع للعمل
به غير مصيب بالنظر الى المدلول ضرورة ان الحق واحد لا غير كان كل واحد من القياسين دليلا
حق العمل وان لم يكن دليلا في حق العلم وهذا بخلاف النصين فان الحق منهما واحد في حق العمل
والعلم جميعا لجواز النسخ **قوله** ما يقع به الترجيح لتعرف بعضها مما سلف لا سيما وجوه

فصل





الترجيح في النص والاجماع اما ترجيح النصوص فيقع بالمتن والسند والحكم والامر الخارج والمراد بالمتن
ما تضمنه الكتاب والسنة والاجماع من الامر والنهي والعام والخاص ونحو ذلك وبالسند الاخبار
عن طريق المتن من تواتر ومشهور واحاد مقبول ومردود فالاول كترجيح النص على الظاهر
والمفسر على المجمل ونحو ذلك والثاني يقع في الراوي كالترجيح بفقه الراوي وفي الرواية كترجيح المشهور
على الاحاد وفي المروي كترجيح المسموع من النبي صلى الله عليه وسلم على ما يحتمل السماع كما اذا قال احدهما سمعت
وقال الاخر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي المروي عنه كترجيح ما لم يثبت انكاره لروايته
على ما ثبت والثالث كترجيح الحظر على الاباحة والرابع كترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافقه
ولكل من ذلك تفاصيل مذكورة في موضعها واما القياس فيقع فيه الترجيح بحسب اصله او وصفه او علته
او امر خارج عنه وتفصيل ذلك يطلب من اصول ابن الحاجب وقد اشار المصنف ههنا الى البعض بانه يقع بحسب
العلة كترجيح قياس عرف عليه الوصف فيه بالنص الصريح على ما عرف عليته بالايماء في الاعاير يرجح ما
يفيد ظنا اغلب واقرب الى القطع على غيره وما عرف بالايماء مطلقا يرجح على ما عرف بالمناسبة
لما فيها من الاختلاف ولان الشارع اولى بتعليل الاحكام ثم لا يخفى ان الراجح ما يثير العين في النوع
ثم الجنس القريب ثم الاقرب فالاقرب وان اعتبار شان الحكم لكونه المقصود اولى واهم من اعتبار
شان العلة فيرجح ما يثير جنس العلة في نوع الحكم على ما يثير نوع العلة في جنس الحكم وعلى الترتيب
لما يترتب من الاخص يقدم على المرتب من مرجوحين او مساو ومرجوح لتقديم المرتب من تاثير النوع
في النوع والجنس القريب في النوع على المرتب من تاثير النوع في الجنس القريب والجنس في النوع وفي
المرتبين اللذين يشتمل كل منهما على راجح ومرجوح يقدم ما يكون الراجح منه في جانب الحكم على ما
يكون في جانب العلة وهذا معنى قوله واقسام المركبات بعضها اولى من بعض وكل ذلك انما
يظهر بالتامل في المباحث السابقة الا انه قد جرت عادة القوم بذكر امور اربعة مما يقع
به ترجيح القياس وهي قوة الاثر وقوة الثبات على الحكم وكثرة الاصول والعكس **قوله** كما مر في
القياس والاستحسان من ان الاستحسان لقوة اثره يقدم على القياس وان كان ظاهر التاثير
اذ العبرة للتاثير وقوته دون الوضوح او الخفاء لان القياس انما صار حجة بالتاثير فالتفاوت فيه
يوجب التفاوت في القياس وهذا بخلاف الشهادة فانها لم تصر حجة بالعدالة لتحصل بالخلافها
بل بالولاية الثابتة بالحرية وهي مما لا يتفاوت وانما اشترط العدالة لظهور جانب الصدق وقد
ثبت ان العدالة مما لا تختلف بالسن والضعف لانه ان تزجر عن جميع ما تعتقد الحرمة فيه

Copyright © King Saud University

معدل والا فلا قوله وكما في مسئلة طول الحرة اي الغنا والقدرة على تزوج الحرة والاصل الطول
على الحرة اي الفضل فاتسع فيه بحذف حرف الصلة ثم اضيف اضافة المصدر الى المفعول والحر
الذي له طول الحرة لا يجوز له تزوج الامة عند الشافعي رحمه الله قياسا على الذي تحته حرة بجامع
ارقاق الماء مع الاستغنا والارقاق بمنزلة الاهلاك بخلاف ما اذا لم يملك طول الحرة وخشي العنت
اي الوقوع في الزنا فانه لا غنية عن الارقاق فيجوز وبخلاف ما اذا اذن العبد على نكاح الحرة فتزوج
امة فانه ليس بارقاق للماء بل امتناع عن تحصيل صفة الحرية وهو ليس بحرام وبخلاف ما اذا تزوج
حرة على امة فانه يبقى نكاح الامة لانه ليس بارقاق ابتداء بل بقا عليه وهو لا يحرم كرق
يبقى مع الاسلام اذ ليس البقا ههنا حكم الابتدا وقلنا نكاح الامة مع طول الحرة نكاح يملكه العبد فيملكه
الحر كساير الانكحة التي يملكها العبد وهذا اقوى تاثيرا من الارقاق مع الاستغنا لان الحرية من صفات
الكمال فينبغي ان يكون اثرها في الاطلاق والاتساع في باب النكاح الذي هو من النعم والرق من
اوصاف النقصان فينبغي ان يكون اثره في المنع والتضييق فاتساع الحل الذي هو من باب الكرامة
للعبد وتضييقه على الحر بان لا يجوز له نكاح الامة مع طول الحرة قلب المشروع وعكس المعقول
لان ما ثبت بطريق الكرامة يزداد بزيادة الشرف ولهذا جاز لمن كان افضل البشر ما فوق الاربع
وربما يجاب بان هذا التضييق من باب الكرامة حيث منع الشريف من تزوج الخسيس مع
ما فيه من مظنة الارقاق وذلك كما جاز نكاح المجوسية للكافر دون المسلم قوله وتضييع الماء
اشارة الى وجه ضعف في قياس الشافعي الاول ان الارقاق الذي هو اهلاك حكما دون تضييع
الماء بالعزل لانه اتلاف حقيقة اذ في الارقاق انما يزول صفة الحرية مع انه امر بما يرجى
زواله بالعتق وفي العزل يفوت اصل الولد فاذا جاز هذا فالارقاق اولى فان قيل هذا
امتناع عن اسباب سبب الوجود وفي الارقاق مباشرة السبب على وجه يفضي الى الاهلاك
قلنا في التزوج ايضا امتناع من ايجاد صفة الحرية اذ الماء لا يوصف بالرق والحرية بل هو قابل لان
يوجد منه الرقيق والحر فتزوج الامة امتناع عن مباشرة سبب وجود الحرية بحيث يخلق رقيقا
لانه تنقل من الحرية الى الرق ومعنى العقوبة والاهلاك انما هو في ارقاق الحر الثاني ان وصف
ارقاق الماء مع الاستغنا غير مطرد لوجوده فيمن له سرية ام ولد مع جواز نكاح الامة له وفيه
نظر لان الحر لو كان قادرا على ان يشتري امة لا يحل له نكاح الامة عند الشافعي قياسا ملتفا اذا
كان له سرية ام ولد قوله وكما في نكاح الامة الكتابية فانه لا يجوز للمسلم عند الشافعي

وقياسا



قياسا على نكاح المجوسية وعلى ما اذا كان تحته امة مسلمة اما الاول فلان للرق اثرا في تحريم النكاح
في الجملة كما في نكاح الامة على الحرة وكذا الكفر كما في نكاح الحربية للمسلم فاذا اجتمع الرق والكفر يقوى
المنع ككفر المجوسية فلم يحل للمسلم واما الثاني فلما مر من ارقاق الماء مع الاستغنا اذ الضرورة قد
ارتفعت بجواز نكاح الامة التي هي اطهر من الكافرة وعندنا يجوز قياسا على العبد المسلم وعلى
الحرة الكتابية وهذا القياسان اقوى تاثيرا اما الاول فلما سبق واما الثاني فلان اثر الرق انما
هو في التنصيف دون التحريم فان قلت هذا لا يستقيم في المراة فان حلها مبني على المملوكية
والرق يزيد فيها الا ترى انها قبل الاسترقاق لم تحل الا بالنكاح وبعده حلت بملك النكاح وملك
اليمين جميعا قلت حل النكاح نعمة من الجانبين فيتنصف برقها كما يتنصف برقه وحل الوطي
بملك اليمين انما هو بطريق العقوبة دون الكرامة ولهذا لا تطالبه بالوطي ولا تستحق عليه شيئا
قوله فاما في المقارنة فغلبنا الحرمة فان قيل لا حاجة الى ذلك لامكان حقيقة التنصيف
بان يقال لنكاح الامة حالتان حالة الانفراد عن الحرة وذلك بالسبق وحالة الانضمام وذلك
بالمقارنة او التاخر فحلت في احد الحالتين فقط تحقيقا للتنصيف قلنا المقارنة والتاخر حالتان
مختلفتان متعددتان حقيقة لا تصيران واحدة بمجرد التعبير عنهما بالانضمام فلا بد من القول
بالتثليث ثم الحاق المقارنة بالتاخر تغليبا للحرمة احتياطا كما جعل نصف الطلاق واحدا
منا فلا يجب جعل طلاق الامة ثنتين لا واحدة احتياطا لان الحل كان ثابتا بيقين فلا يزول الا بعد
التيقن بنصف الطلقات الثلث وذلك في الثنتين دون الواحدة فالتشبيه بالطلاق انما هو في
مجرد تكميل النصف بالواحدة وجعل نصف الثلثة اثنين لا في جعل طلاق الامة ثنتين تغليبا للحرمة
حتى يرد الاعتراض بان هذا تغليب للحل دون الحرمة وسيجي لهذه المسئلة زيادة تحقيق في
فصل العوارض قوله وكما في مسح الراس يعني على تقدير تسليم تاثير الركنية في التثليث فتاثير
المسح في التخفيف اقوى منه لانا لا نكتفي بالمسح خصوصا مسح بعض المحل مع امكان الغسل او مسح الكل
ليس الا للتخفيف واما التثليث فقد يوجد دون الركنية كما في المضمضة والاستنشاق وقد يعدم
كما في اركان الصلوة قوله والايمان هو في اكثر النسخ اصول فخر الاسلام بكسر الهمزة يعني لا يشترط
نية التعيين في الايمان بالله تعالى بان يعين انه يؤدي الفرض مع انه اقوى الفروض بل على اي جهة اتى
به يقع عن الفرض لكونه متعينا غير متنوع الى فرض ونفل وتصحيح المصنف وقع على الايمان
بالفتح جمع يمين قوله ونحوها لتصدق النصاب على الفقير بدون نية الزكوة وكاطلاق النية في الحج

قوله تحقيقاً للخير بالمثل تيسيرا وذلك ان المنفعة ما لها عين والبقاء وتفاوت الحاصل بالعينية

والعرضية مجبور بعلة الاجارة في جانب المنفعة لظهور ان منفعة شهر واحد كثيرا ما من درهم

واحد فاستويا قيمة ونفي التفاوت فيما وراء القيمة بمنزلة التفاوت في الحنطة من حيث

الحبات واللون وهذا معنى المثل تيسيرا قوله ويلزم منه نسبة الجور ابتداء الى صاحب

الشرع لانه الذي يوجب الاحكام حقيقة ولا حاجة الى ان يقال ان الضمان يجب بقضاء القاضي

هو نائب الشارع قوله والثالث الترجيح بكثرة الاصول التي يوجد فيها جنس الوصف او نوعه

كاثر وصف المسح في التخفيف يوجد في التيمم ومسح الخف والجبيرة فيرجح على تاثير وصف

الركنية في التثليث لانه في الغسل فقط وذلك لان كثرة الاصول توجب زيادة توكيد ولزوم

للحكم بذلك الوصف فيحدث فيه قوة مرجحة كما يحصل للخبر بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال

فيصير مشهورا مع ان الحجة هو الخبر لا كثرة الرواة قوله وهو قريب من الثاني اي قوة

ثبات الوصف على الحكم لانها تكون بلزوم الوصف للحكم بان يوجد في صور كثيرة مثل المحصول

الثلثة راجعة الى قوة التاثير لكن قوة الاثر بالنظر الى الوصف وقوة الثبات بالنظر الى الحكم

وكثرة الاصول بالنظر الى الاصل فلا اختلاف الا بحسب الاعتبار ولذا قال شمس الائمة

ما من نوع من هذه الانواع اذا قررته في مسئلة الا ويتبين به امكان تقرير النوعين الاخرين

فيه وقال المصنف اذا كان التاثير بحسب اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في نوع الحكم

هو مستلزم لشهادة الاصل وقوة الثبات حينئذ يستلزم كثرة شهادة الاصل واذا كان بحسب

اعتبار جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه فاحدهما لا يستلزم الاخر فبينهما عموم

من وجه ولذا قال هو قريب من الثاني قوله الرابع العكس معنى الاطراد في العلة انه كلما وجدت العلة

وجد الحكم ومعنى الانعكاس انه كلما انتفت العلة انتفى الحكم كما في الحد والمحدود وهذا اصطلاح متعارف

والمصنف بين المناسبة فيه بانه لازم للعكس المتعارف بحسب العرف العام حيث يقولون كل انسان

حيوان وبالعكس اي كل حيوان انسان فقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم لقولنا كلما وجد الحكم وجد

الوصف لان انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم وهو عكس عرفي لقولنا كلما وجد الوصف وجد

الحكم وان لم يكن عكسا منطقيا قوله بيع عين اي متعين فلا يشترط قبضه الوصف هو تعين المبيع

والحكم عدم اشتراط قبضه وهو منتف عند انتفاء الوصف حيث يشترط القبض في بيع الدرهم بالدرهم

وفي السلم لكنه لا يلزم منع الكلي بالكلي لان الاصل في الصرف هي النقود وهي لا تتعين في العقود وكان دينا





بدين وفي السلم المسلم فيه دين حقيقة وراس المال من النقود غالبا فيكون دينا فان قيل فلا يتعين

المبيع في الصرف والسلم بيع اما من فضة بما من فضة وكالسلم في الحنطة على ثوب بعينه فكان ينبغي

ان لا يشترط القبض قلنا نعم الا ان معرفة ما يتعين وما لا يتعين امر خفي عند التجار فادير الحكم مع

ما اقيم مقام الدين بالدين وهو اسم الصرف والسلم فاشترط القبض فيهما على الاطلاق فان قيل المبيع

في السلم هو المسلم فيه وليس بمعقوص والمعقوص هو راس المال وليس بمبيع اجيب بوجهين احدهما

ان المراد ان كل مبيع متعين لا يشترط قبض بدله وينعكس الى قولنا كل مبيع لا يكون متعينا يشترط

قبض بدله وثانيهما ان المراد ان كل بيع يتعين فيه المبيع والثمن لا يشترط فيه القبض اصلا وينعكس

الى قولنا كل بيع لا يتعين فيه المبيع ولا عينه يشترط فيه القبض في الجملة ثم اختلفوا في ان التقابض

شرط صحة العقد او شرط بقائه على الصحة والى كل اشار محمد رحمه الله ويتوجه على الاول سؤال

وهو ان شرط الجواز يكون مقارنا كالشهود في النكاح لا متأخرا لما فيه من وجود المشروط قبل

الشرط والجواب انه لما لم يمكن ههنا المقارنة من غير تراض لما فيه من اثبات اليد على مال الغير

بغير رضاه اقيم مجلس العقد مقام حالة العقد وجعل القبض الواقع فيه واقعا في حالة

العقد حكما كذا في المحيط قوله مسئلة التعارض كما يقع بين الاقيسة فيحتاج الى الترجيح

كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين رجحان من وجه فيقدم الترجيح بالذات على الترجيح بالحال

لوجهين احدهما ان الحال يقوم بالغير وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم

بنفسه وثانيهما ان الذات اسبق وجودا من الحال فيقع به الترجيح اولا فلا يتغير بما يحدث بعده

كالحكم اذا مضى حكمه فان قلت هذا انما يصح في ذات الشيء وحاله لا في مطلق الذات

والحال اذ قد يتقدم حال الشيء على ذات شيء اخر كحال الاب وذات الابن قلت الكلام فيما اذا

رجح احد القياسين بما يرجع الى وصف يقوم به بحسب ذاته او اجزائه والاخر بما يرجع

الى وصف يقوم به لكن لا بحسب امر خارج عنه كوصفي الكثرة والعبادة للامساك بحسب الاجزاء والتا[...]

بجعل الشارع ولهذا قال اي الترجيح بالوصف الذاتي اولى من الترجيح بالوصف الثاني امثلة العارضي

والاولى ان العبادة حال للامساك فلذلك قال كثرة قوله وذكر والله اي للترجيح بالوصف الذاتي امثلة

اخرى منها مسئلة انقطاع حق المالك من العين الى القيمة بصنعة في المغصوب خياطة او صياغة

او طبخا بحيث يزداد بها قيمة المغصوب فان كلا من الوصف الحادث والاصل متقوم ولا سبيل الى ابطال

احد الحقين ولا الى اثباته لتنافي الحقين لاختلاف الجنسين فلا بد من ملك احدهما بالقيمة ورجحان الغاصب

لانه باعتبار الوجود وهو معنى راجع الى الذات وهو المغصوب منه باعتبار بقاء الصنعة بالمغصوب بحاله والبقاء حال بعد الوجود وتحقق ذلك ان الصنعة واقعة من كل وجه ومضافة الى فعل الغاصب لم يلحق بها تغيير ولا اضافة الى المغصوب منه بخلاف المغصوب فانه ثابت من وجه هالك من وجه حتى انعدم صورته وبعض معانيه اعني المنافع القائمة به فصار وجوده مضافا الى الغاصب من وجه وهو الوجه الذي به صار مالا له اعني ان فعل الغاصب دخلا في وجود الثوب بهذه الصنعة مثلا ومنها ترجيح ابن ابن الاخ على العم في العصوبة لان رجحانه في ذات القرابة لانها قرابة اخوة ورجحان العم في حال القرابة وهي زيادة القرب لانه يتصل بواسطة واحدة هو الاب وتمام هذا يعرف في باب الميراث **قوله فصل**
لما تم مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة تكميلا للمقصود لذلك ختم بحث الترجيحات المعقولة بالترجيحات المردودة والمذكورة منها هنا ثلثة الاول الترجيح بغلبة الاشباه لافادتها زيادة الظن بكثرة الاصول والثاني الترجيح بعموم الوصف لزيادة فائدته والثالث الترجيح ببساطة الوصف لسهولة اثباته والاتفاق على صحته اي العلل والكل فاسد لان العبرة في باب القياس بمعنى الوصف وهو قوته وتاثيره لا بصورته بكثرة الاوصاف او بقلتها بحال الوصف ونقل اجزائه وايضا الوصف مستنبط من النص فيكون فرعا له وقلة الاجزاء بمنزلة الايجاز في النص ولا خلاف في عدم ترجيح النص الموجز على المطنب ولا العام على الخاص بل عند الشافعي يقدم الخاص على العام ولقائل ان يقول الكلام انما هو على تقدير تساوي الوصفين في التاثير والملائمة وحينئذ لا نحو ترجيح احدهما بما يفيد زيادة ظن او بعد عن الخلاف واما عند تاثير احدهما دون الاخر فلا نزاع في تقديم الموثر وان كان الاخر اكثر اجزاء او اعم او ابسط ثم لا يخفى ان في قوله علة ذات جزء تسامحا اذ لا يتركب شيء من اقل من جزئين وكانه من قبيل المشاكلة والمراد ان يكون معنى واحدا لا جزء له **قوله** لما ان كل دليل يعني ان الترجيح لقوة الاثر وذلك انما يصلح وصفا تبعا للدليل لا بما هو مستقل بالاثبات يتقوى الشيء بما يكون بصفة يوجد في ذاته ويكون تبعا له واما ما يستقل فلا يحصل للغير قوة بانضمامه اليه بل يكون كل منهما معارضا للدليل الموجب للحكم على خلافه فيتساقط للدليل بالمعارض وهذا معنى يساوي وجود الغير وعدمه وربما يقال سلمنا ان الترجيح بالقوة لكن لا نسلم انه لا يحصل للدليل بانضمام الغير اليه وصف يتقوى به وهو كونه موافقا للدليل الاخر وموجبا لزيادة الظن **قوله** خلافا لابن مسعود في الاخير وهو ما اذا ترك ابني عم احدهما اخ لام بان تزوج عمه امه فولدت له ابنا فعند ابن مسعود المال كله للاخ لام لانهما استويا في قرابة الاب

ومن نحو



٢١٩

وقد ترجحت قرابة الاخ لاب وام بانضمام قرابة الام لان العلة تترجح بالزيادة من جنسها اذا كانت غير مستقلة فالاخوة لام لذلك لكونها من جنس العمومة باعتبار كونها قرابة مثلها لكنها لا تستبد بالعصبة فيكون مثل الاخ لاب وام مع الاخ لاب بخلاف الزوجية فانها ليست من جنس القرابة فلا تصلح للترجيح وعند الجمهور سدس المال للاخ لام بالفرضية والباقي بينهما بالعصوبة فيصح من اثني عشر سبعة لابن عم هو اخ لام وخمسة للاخر لان الاخوة لام وان لم تستقل بالتعصيب لكنها تستقل باستحقاق الارث وليست من جنس العمومة بل اقرب فلا يكون تبعا لها فلا يصلح مرجحا بخلاف الاخوة فانهما جنس واحد تتاكد بانضمام اخوة الام اليه بمنزلة وصف الاثر بانه لو اجتمع الاخوة لام مع الاخوة لاب لا تصلح اخوة الام سببا للاستحقاق وبالفرضية **قوله** ما لم يبلغ حد الشهرة تعرض للشهرة لانها اذا كانت مرجحة فالتواتر بطريق الاولى لانه لا يبلغ حد التواتر ما لم يبلغ حد الشهرة وانفراد بتمامه هنا لكون المشهور احد قسمي المتواتر على راي تعرض في الشرح للمتواتر وحاصل الكلام في هذا المقام ان الكثرة ان ادت الى حصول هيئة اجتماعية هي وصف واحد قوي للاثر كانت صالحة للترجيح لان المرجح هو القوة لا للكثرة غايته ان القوة حصلت بالكثرة والا فلا فكثرة اجزاء العلة توجب القوة كما في حمل الاثقال بخلاف كثرة جراحات كما في المصارعة اذ المقاوم واحد واما الرجوع الى السنة او القياس عند تعارض النصين او الحديثين فقد سبق انه ليس من قبيل الترجيح **قوله** ولا القياس بقياس اخر يعني قياسا يوافقه في الحكم دون العلة ليكون من كثرة الادلة اذ لو وافقه في العلة كان من كثرة الاصول لا لكثرة الادلة اذ لا يتحقق تعدد القياس حقيقة الا عند تعدد العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذي يصير به حجة هي العلة لا الاصل **قوله** وعلى هذا يعني كما ان كل ما يصلح دليلا مستقلا على الاحكام لا يصلح مرجحا لاحد الدليلين كذلك كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا لانه لا استقلال له لا ينضم الى الاخر ولا يحدث به لمثلها القوة ثم بين ذلك في العلل الحسية والاحكام الشرعية التي وقع الاجماع على عدم الترجيح فيها بكثرة العلة بمعنى ان لا يسقط الاخر بالكلية وكذلك كما في مسئلة اختلاف عدد جراحات الجانبين على مجروح واحد مات من جميعها فان الدية عليهما نصفان فان قيل هذا انه لم يعتبر مرجحة حتى يلزم الاسقاط بالكلية لكن لم يعتبر موجبة لتوزيع الدية على الجراحات كما في تعدد الجناة قلنا لان الانسان قد يموت من جراحة واحدة ولا يموت من جراحات كثيرة فلم يعتد بعددها وجعل الجميع بمنزلة جراحة واحدة كما في مسئلة الشفعة وهي دار بين ثلثة لاحدهم نصفها

Copyright © King Saud University

وللاخر ثلثها وللثالث سدسها فباع صاحب النصف نصفه وطلب الاخران الشفعة لا يترجح صا
صاحب الثلث بحيث ينفرد باستحقاق الشفعة ويسقط صاحب السدس لان كل جزء من اجزاء سهمهما
علة مستقلة في استحقاق شفعة جميع المبيع وليس في جانب صاحب الثلث الا كثرة العلة وهي
لا تصلح للترجيح فعندنا يكون النصف المبيع بينهما انصافا لترتب الحكم على العلة المحققة في كل جانب
وعند الشافعي اثلاثا ثلثه لصاحب السدس وثلثاه لصاحب الثلث لان حق الشفعة من مرافق
الملك اي منافعه وثمراته كالثمر للشجر والولد للحيوان المشترك فيقسم بقدر الملك والجواب
ان الدار المشفوعة علة تثبت بها الشفعة لا علة مادية يتولد منها المعلول بمنزلة الشجر
والحيوان وقد ثبت في علم الكلام ان تاثير العلة الفاعلية في المعلول ليس بطريق التوليد بل
بايجاد الله تعالى اياه عقيبه فلا يكون ترتب استحقاق الشفعة على الملك كترتب الثمر على الشجر
والولد على الحيوان ثم الشارع قد جعل مجموع الملك علة الحكم فيقسم الحكم على اجزاء العلة وجعل
كل جزء من العلة علة لجزء من المعلول نصب للشرع بالراي وهو فاسد **باب** لما
كان بحث الاصول عن الادلة من حيث انه يستنبط منها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد
ختم مباحث الادلة بباب الاجتهاد وهو في اللغة تحمل الجهد اي المشقة وفي الاصطلاح
استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وهذا هو المراد بقولهم بذل المجهود لنيل
المقصود ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه
يخرج استفراغ غير الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي وبذل الفقيه وسعه في معرفة حكم
شرعي قطعي او في الظن بحكم غير شرعي وشرط الاجتهاد ان يحوي اي يجمع العلم بامور ثلثة
الاول الكتاب اي القران بان يعرفه بمعانيه لغة وشريعة اما لغة فبان يعرف معاني المفردات
والمركبات وخواصها في الافادة فيفتقر الى اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان اللهم
الا ان يعرف ذلك بحسب السليقة واما شريعة فبان يعرف المعاني المؤثرة في الاحكام مثلا
يعرف في قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ان المراد بالغائط الحدث وان علة الحكم
خروج النجاسة عن بدن الانسان الحي وباقسامه من الخاص والعام والمشترك والمجمل
والمفسر وغير ذلك مما سبق ذكره بان يعلم ان هذا خاص وذاك عام وهذا ناسخ وذاك منسوخ
الى غير ذلك ولا خفاء في ان هذا معتبر لمعرفة المعاني والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة
الاحكام والمعتبر هو العلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند طلب الحكم لا الحفظ عن

ظهر



ظهر القلب الثاني السنة قدر ما يتعلق بالاحكام بان يعرفها بمتنها وهو نفس الحديث وسندها
وهو طريق وصولها الينا من تواتر وشهرة او احاد ويدخل في ذلك معرفة حال الرواة والجرح
والتعديل الا ان البحث عن احوال الرواة في زماننا هذا كالمتعذر لطول المدة وكثرة الوسائط
فالاولى الاكتفاء بتعديل الائمة الموثوق بهم في علم الحديث كالبخاري ومسلم والبغوي والصغاني
وغيرهم من ائمة الحديث ولا يخفى ان المراد معرفة متن السنة بمعانيه لغة وشريعة وباقسامه
من الخاص والعام وغيرهما الثالث وجوه القياس بشرائطها واحكامها واقسامها
والمقبول منها والمردود كل ذلك ليتمكن من الاستنباط الصحيح وكان الاولى ذكر الاجماع ايضا
اذ لا بد من معرفته ومعرفة مواقعه لئلا يخالفه في اجتهاده ولا يشترط علم الكلام لجواز
الاستدلال بالادلة السمعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد
وثمرته فلا يتوقف عليه الا ان منصب الاجتهاد في زماننا انما يحصل بممارسة الفروع فهو طريق
اليه في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمان الصحابة ذلك ويمكن الان سلوك طريق الصحابة
ثم هذه الشرائط انما هو في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الاحكام واما المجتهد
في حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم لما ذكره الامام الغزالي فان قلت
لا بد من معرفة جميع ما يتعلق بالاحكام لئلا يقع اجتهاده في تلك المسئلة مخالفا النص او اجماع
قلت بعد معرفة جميع ما يتعلق بذلك الحكم لا يتصور الذهول عما يقتضي خلافه لانه من جملة
ما يتعلق بذلك الحكم ولا حاجة الى النافي مثلا الاجتهاد في حكم متعلق بالصلوة لا يتوقف
على معرفة جميع ما يتعلق باحكام النكاح **قوله** وحكمه اي الاثر الثابت بالاجتهاد غلبة
الظن بالحكم مع احتمال الخطا فلا يجري الاجتهاد في القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد
الجازم من اصول الدين وهذا مبني على ان المصيب عند اختلاف المجتهدين واحد وقد اختلفوا
في ذلك بناء على اختلافهم في ان لله تعالى في كل حادثة من الحوادث حكما معينا ام الحكم ما ادى
اليه اجتهاد المجتهد فعلى الاول يكون المصيب واحدا وعلى الثاني يكون كل مجتهد مصيبا
وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد
المجتهد او يكون وحينئذ اما ان لا يدل عليه دليل او يدل وذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب
الى كل احتمال جماعة فحصل اربعة مذاهب الاول ان لا حكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما
ادى اليه راي المجتهد واليه ذهب عامة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين في

Copyright © King Saud University

الحنفية وبعضهم الى كون احدهما احق وهو ينسب ذلك الى الاشعري بمعنى انه لو تعلق الحكم بالمسئلة
قبل الاجتهاد والا فالحكم ملكم عنده الثاني ان الحكم معين ولا دليل عليه بل العثور عليه بمنزلة العثور
على دفن فلمن اصاب اجران ولمن اخطا اجر الكد واليه ذهب طائفة من الفقها والمتكلمين الثالث
ان الحكم معين وعليه دليل قطعي والمجتهد مامور بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا
في ان المخطي هل يستحق العقاب وفي نقض حكم القاضي بالخطا قال بعض الرابع ان الحكم معين وعليه
دليل ظني ان وجده اصاب وان فقده اخطا والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضها وخفائها
فلذلك كان المخطي معذورا بل ماجورا ثم اختلف هولا في ان المخطي مخطي ابتدا وانتها معا او انتها فقط
وهذا هو المختار عند المصنف قوله لهم احتج القائلون بتعدد الحق في المسائل الاجتهادية
واصابة كل مجتهد بوجهين احدهما انه لو لم يتعدد الحق لزم تكليف ما لا يطاق وهو باطل اما بيان
الملازمة ان المجتهد مكلف بنيل الحق وهو اصابة الصواب اذ لا فائدة للاجتهاد سوى ذلك
فلو كان الحق واحدا لكان المجتهد مامورا باصابته بعينه وظاهر ان ذلك ليس في وسعه لغموض
طريقه وخفاء دليله فيجب ان يكون الحق بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده الثاني ان اجتهاد
المجتهد في الحكم كاجتهاد المصلي في امر القبلة والحق فيه متعدد اتفاقا فكذا فيهما لعدم الفرق واما
قلنا ان الحق فيه متعدد اتفاقا فلان المصلي مامور باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة
الى المصلين الى جهات مختلفة قبلة لما تادى فرض من اخطا جهة الكعبة واللازم باطل لانه لا يومر
باعادة الصلوة فان قيل تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه وهو محال
اجيب بانه ان اريد بالنسبة الى شخص واحد في زمان واحد فالملزوم ممنوع وان اريد بالنسبة
الى شخصين فلا استحالة ممنوعة لجواز ان يجب شي على زيد ولا يجب على عمرو كما عند اختلاف الرسل
بان بعث الله تعالى رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام فيجوز ان يكون الشي واجبا
على مجتهد وعلى من التزم تقليده غير واجب على اخر وعلى مقلديه ثم اختلف القائلون بحقية
الجميع فذهب بعضهم الى تساوي الجميع في الحقية وبعضهم الى كون البعض احق اي اكثر ثوابا يعني
ان من ادى اجتهاده الى وجوب الشي فهو اكثر ثوابا ممن ادى اجتهاده الى عدم وجوبه مع حقية
الحكمين استدل الاولون بان الدليل الدال على تعدد الحق في المسائل الاجتهادية وهو لزوم تكليف
ما لا يطاق على تقدير عدم التعدد لا يوجب التفاوت بين الحكمين في الاحقية وفيه نظر لانه
لا يوجب التساوي فيجوز ان يثبت التفاوت بناء على دليل اخر واستدل الاخرون بانه لو تساوت

الاحكام



الاحكام الاجتهادية في الحقية لجاز للمجتهد ان يختار ايها شا من غير تعب في بذل المجهود لنيل
المقصود وهذا معنى سقوط الاجتهاد وفيه نظر اما اولا فلان التعدد بناء انه لا حكم قبل الاجتهاد
وانما يحدث عقيبه فلابد من الاجتهاد لتحقق الحكم واما ثانيا فلانها وان تساوت في الحقية
الا ان المتعين بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده لا غير حتى لا يجوز له ان يختار غيره
ولا ان يترك الاجتهاد ويقلد مجتهدا اخر واما ثالثا فلانه على تقدير تحقق الحكم قبل الاجتهاد
وجواز اختيار المجتهد اي شي شا لابد من الاجتهاد ليعلم تعدد الحق فيه ليمكن من اختيار احد الحقين
اذ ليس كل مسئلة اجتهادية مما يتعدد فيه الحق بل قد يجتمع الاراء على حكم واحد فيكون الحق
واحدا مجمعا عليه والحاصل ان التعدد لا يكون الا عند اختلاف اراء المجتهدين وهو بدون
الاجتهاد لا يتصور واعلم ان مراد المستدل هو انه لو تساوت الحقوق لكان المجتهد بمجرد اختيار
الحكم بادنى دليل يودي اليه من غير مبالغة في الطلب واجتهاد لتساوي ما يتادى بادنى الطلب
وهذا معنى سقوط الاجتهاد بدليل على ذلك ما ذكر في التقويم انه لو تساوت الحقوق لبطلت
مراتب الفقها وساوى الباذل جهده في الطلب المبلي عذره بادنى طلب وعلى هذا لا يرد الاعتراض
قوله ولنا احتج على ان الحق واحد والمجتهد يخطي ويصيب بالكتاب والسنة والاثر ودلالة
الاجماع والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ففهمناها سليمن والضمير للحكومة او الفتوى
ووجه الاستدلال ان داود حكم بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم وسليمن
حكم بان يكون الغنم لصاحب الحرث ينتفع بها ويقوم اصحاب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان
فيرد كل الى صاحبه ملكه وكان حكم داود بالاجتهاد دون الوحي والا لما جاز لسليمن خلافه
ولا لداود الرجوع عنه ولو كان كل من الاجتهادين حقا لكان كل منهما مصيبا للحكم
وفهمه ولم يكن لتخصيص سليمن بالذكر جهة فانه وان لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكنه في هذا
المقام يدل عليه كما لا يخفى على من له معرفة بخواص التراكيب وهذا مبني على جواز اجتهاد
الانبيا وجواز خطائهم فيه على ما نشيد له في موضعه وقد يجاب بان المعنى فهمنا
سليمن الفتوى او الحكومة التي هي احق وافضل ويكون اعتراض سليمن مبنيا على ان ترك الاولى
من الانبيا بمنزلة الخطا من غيرهم ويشهد لذلك قوله تعالى وكلا اتينا حكما وعلما فانه يعم منه
اصابتهما في فصل الخصومات والعلم بامور الدين ونحوه مما نقل انه قال سليمن عليه السلم غير
هذا اوفق للفريقين كانه قال هذا حق لكن غيره احق واما السنة والاثر فالاحاديث والاثار

بنهاية الطلب وما ينال

Copyright © King Saud University

الدالة على تردد بين الاجتهاد بين الصواب والخطا وهي وان كانت من قبيل الاحاد الا انها متواترة من
جهة المعنى والا لم تصلح للاستدلال على الاصول واما دلالة الاجماع فهو ان القياس مظهر لا مثبت
فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وان لم يكن ثابتا به صريحا وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد
لا غير وفيه نظر لان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر ولان الحكم اعم من ان يكون ثابتا بالقياس او بغيره
من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق او تعدده جار في
الجميع فلا اجماع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف واما المعقول فلان كون الفعل محظورا ومباحا او
صحيحا وفاسدا او واجبا وغير واجب ممتنع لاستلزامه اتصافه بالنقيضين والممتنع لا يكون حكما
شرعيا فان قيل لا نسلم امتناع ذلك بالنسبة الى شخصين فان التناقض لا يكون الا عند اتحاد
المحل اجيب بان الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخصين ايضا ممتنع في شريعة نبينا صلى الله عليه وسلم
لانه مبعوث الى الناس كافة داع لهم الى الحق بصريح النصوص او معناها من غير تفرقة بين
الاشخاص لدخولهم في العمومات على السواء ولا يخفى ابتناء هذا الجواب على ان الثابت بالقياس
ثابت بالنص وان الحق في الاجتهاد ثابت بالنصوص واحدا اجماعا والاصوب ان يقال يلزم
الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى عامي لم يلتزم تقليد مذهب معين
مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما باباحة النبيذ والاخر بحرمته ولم يترجح احدهما عنده
ولم يستقر عمله على شيء منهما وايضا اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقي الاول حقا فالتناقض جواب
عن تمسكهم بانه لو اتحد الحق لزم التكليف بما ليس في الوسع وتقريره انا لا نسلم ان المجتهد مكلف
باصابة الحق بل هو مكلف بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد هو النظر الى رعاية
شرائطه بقدر الوسع سواء ادى الى ما هو حق عند الله او خطا والتكليف به بقدر الاجر
ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم عبث فان قيل المجتهد مامور بما ادى اليه اجتهاده وكل مامور به
فهو حق اجيب بانه يكفي في المامور به ان يكون حقا بالنظر الى الدليل وبحسب ظن المجتهد وان
كان خطا عند الله تعالى كما اذا قام نص على خلاف راي المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ
الجهد في الطلب فانه مامور بما ادى اليه ظنه وان كان خطا لقيام النص على خلافه وبهذا يندفع
ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم تقليد غيره فلو كان اجتهاده خطا واجتهاد
الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطا واجبا وبالصواب حراما وهو ممتنع قوله بدليل
على ما هنا وهو ان المجتهد يخطئ ويصيب اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلوة من خالف الامام عالما



خاله لاصابتهما جميعا في جهة القبلة قوله وهو وجه الله اي المقصود من الجهة التي رضيها الله
تعالى وامر بها وعند حصول المقصود لا باس بفوات الوسيلة قوله وعند البعض مصيب
ابتدا مخطئ انتهاء اي بالنظر الى الحكم فانه لا يمتنع في الاقيسة الشرعية والادلة الظنية
ان تتناقض المطالب والاحكام مع رعاية الشرائط بقدر الوسع والطاقة ولذلك
وصف الله تعالى اجتهاد داود عليه السلام بالحكم والعلم في مقام الثناء عليه والامتنان مع كونه
خاطيا لان سوق الكلام في تخصيص عليه السلام باصابة الحق فلو كان خطا من كل وجه لما
كان حكما وعلما بل جهلا وخطا وقد يقال انه لا دلالة في ايتاء الحكم والعلم على ان اجتهاده
في تلك الحادثة حكم وعلم صواب بانه لو لم يكن اجتهاده فيها حكما وعلما لما ذكرهما
في هذا المقام فانه اذ لا يشتبه على احد ان النبي قد اوتي علما وحكما في الجملة وتنصيف اجر المخطئ
في الاجتهاد بقوله عليه السلام ان اصاب فله اجران وان اخطا فله اجر واحد يدل على انه مخطئ
انتهاء لا ابتداء فان الاجر انما يكون على الصواب فلما كان ثوابه نصف ثواب المصيب كان صوابه
ايضا كذلك تحقيقا للاجر على الاستحقاق وهذا ضعيف لان اجر المخطئ انما هو على كده في الاجتهاد
وامتثال الامر قوله واما قوله تعالى القائلون بان المجتهد المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء تمسكوا
بوجهين احدهما اطلاق الخطا في قوله عليه السلام وان اخطا فله حسنة ومن حكم المطلق
ان ينصرف الى الكامل وهو الخطا ابتداء وانتهاء وثانيهما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق الاية
لولا ما كتب في اللوح ان لا تعذب اهل بدر او ان تحل لهم الغنائم او ان لا تعذب قوما الا بعد
تاكيد الحجة وتقديم النهي لمسكم عذاب عظيم في اتباع الاجتهاد الخطا الذي هو اخذ الفدية
فلو كان صوابا من وجه لما استحقوا باتباعه العذاب العظيم لوجود امتثال الامر في الجملة ولما كان
ضعف الوجه الاول بينا اذ الاستدلال بالاطلاق على الكمال مما لا يعتد به في مسائل الاصول
لم يتعرض لجوابه واجاب عن الثاني بان العزيمة في حكم الاسارى كان هو المن او القتل وقد
رخص للنبي صلى الله عليه وسلم في الفدا ايضا فالمعنى لولا سبق الحكم باباحة الفدا والرخصة فيه
لمسكم العذاب في ترك العزيمة فوجوب العذاب معلق بعدم سبق الكتاب لكن المعلق عليه
غير واقع لتحقق سبق الكتاب فلا يتحقق وجوب العذاب بسبب الخطا في الاجتهاد هذا تقرير
كلامه وفيه نظر لان لولا لانتفاء الشيء لوجود غيره فيدل على ان انتفاء العذاب على الخطا
في الاجتهاد انما كان لوجود سبق الكتاب باباحة الفدا حتى لو لم يتحقق ذلك لكان الخطا موجبا

لاستحقاق العذاب وهذا يدل على كونه خاطئا من كل وجه وعدم وقوع العذاب لا ينافيه
لانه مبني على وجود المانع وهو سبق الكتاب **قوله** والمخطئ في الاجتهاد لا يعاتب ولا ينسب
الى الضلال بل يكون معذورا ومأجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق لخفاء
دليله الا ان يكون الدليل الموصل الى الصواب بينا فاخطأ المجتهد لتقصير منه وترك مبالغة
في الاجتهاد فانه يعاتب وما نقل من طعن السلف بعضهم على بعض في مسائل الاجتهادية كان مبنيا
على ان طريق الصواب بين في زعم الطاعن وانما قال المخطئ في الاجتهاد لان المخطئ في الاصول
والعقائد يعاتب بل يضلل او يكفر لان الحق فيها واحد اجماعا والمطلوب هو اليقين الحاصل
بالادلة القطعية اذ لا يعقل حدوث العالم وقدمه ورؤية الصانع وعدمها فالمخطئ فيها مخطئ
ابتداء وانتهاء وما نقل عن بعضهم من ان كل مجتهد في المسائل الكلامية اذا لم يوجب تكفير المخالف
كمسألة خلق القرآن ومسألة الرؤية ومسألة خلق الافعال فمعناه نفي الاثم وتحقق الخروج عن عهدة
التكليف لا حقية كل من القولين **قوله** القسم الثاني من الكتاب قد وقع الفراغ من مباحث
الادلة فهذا شروع في مباحث الاحكام وقد سبق تفسير الحكم ومباحث الحاكم فرتب الكلام
ههنا على ثلثة ابواب لمباحث الحكم نفسه ومباحث المحكوم به ومباحث المحكوم عليه وابتدأ
بالحكم لانه المطلوب من المقاصد الاصلية ثم بالمحكوم به لان الخطاب يتعلق به اولا وبواسطة
انه مضاف الى المكلف وعبارة عن فعله يصير المكلف محكوما عليه وقوله في الباب
الاول احتراز تقسيم حاصر اي ضابط لما تفرق من اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم واما التقسيم
الحاصر بمعنى كونه دائرا بين النفي والاثبات مفيدا لتكثير مفهوم واحد الى ما يحتمله من
الاقسام المتقابلة فلا يصح في هذا المقام لان من هذه الاقسام ما هي متداخلة كالفرض مثلا
بالنسبة الى العزيمة والرخصة ومنها ما ليس بدائر بين النفي والاثبات كالتقسيم الى ما
يكون صفة لفعل المكلف والى ما يكون اثرا له وانما التقي للمحصل الباب اجمالا ليكون
على بصيرة من الامر وذلك لان الحكم اما حكم يتعلق بشيء بشيء اولا فان لم يكن فالحكم اولا اما
المقاصد الدنيوية او المقاصد الاخروية فالاول ينقسم الفعل بالنظر اليه تارة الى صحيح
وباطل وفاسد وتارة الى منعقد وغير منعقد وتارة الى نافذ وغير نافذ وتارة الى لازم وغير
لازم والثاني اما اصلي او غير اصلي فالاصلي اما ان يكون الفعل اولى من الترك او الترك اولى من
الفعل او لا يكون احدهما اولى فالاول ان كان مع منع الترك بقطعي ففرض او بظني فواجب والا فان

كان الفعل



كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فنفل ومندوب والثاني ان كان مع منع الفعل فحرام
والا فمكروه والثالث مباح وغير الاصلي رخصة وهي اما حقيقة او مجاز والحقيقة اما ان يكون اولى
واحق بمعنى الرخصة اولا والمجاز اما ان يكون اقرب الى الحقيقة او لا فتصير اربعة اقسام وان كان
حكما يتعلق بشيء بشيء فالمتعلق ان كان داخلا في الشيء فركن والا فان كان مؤثرا فيه فعلة والا فان كان موصلا
اليه في الجملة فسبب والا فان توقف الشيء عليه فشرط والا فعلامة **قوله** وهو اي الحاكم هو الله
فان قلت الحكم يتناول القياسي المحتمل للخطأ فكيف ينسب الى الله تعالى قلت الحاكم في المسألة
الاجتهادية هو الله تعالى الا انه لم يحكم الا بالصواب فالحكم المنسوب اليه هو الحق الذي لا يحوم حوله
الباطل وما وقع من الخطأ للمجتهد فليس بحكم حقيقة بل ظاهرا وهو معذور في ذلك فان قلت
اذا قال الشارع الصلوة واجبة فالمحكوم عليه هو الصلوة لا المكلف والمحكوم به هو الوجوب لا فعل
المكلف قلت ليس المراد بالمحكوم عليه والمحكوم به طرفي الحكم على ما هو مصطلح المنطق بل
المراد بالمحكوم عليه من وقع الخطاب له وبالمحكوم به ما يتعلق به الخطاب كما يقال حكم الامير على زيد
بكذا وهذا ظاهر وفيما هو حكم يتعلق بالسببية ونحوها فانه خاطب المكلف بان فعله سبب
لشيء او شرط او غير ذلك واما فيما هو اثر لفعل المكلف كملك الرقبة والمتعة او المنفعة
وثبوت الدين في الذمة فكون المحكوم به فعل المكلف ليس بظاهر اذا جعلنا الملك نفس الحكم
فليس ههنا ما يصلح محكوما به فان قلت قد ذكر فيما سبق ان الحكم اما تكليفي كالوجوب والحرمة
ونحوهما واما وضعي كالسببية والشرطية ونحوهما فان اراد بالتكليفي ما يتعلق بفعل المكلف فالوضعي
ايضا كذلك وان اراد ما وقع التكليف به فالاباحة ليست كذلك قلت اراد ما وقع
التكليف به وعد الاباحة منه تغليبا لكونه احد الاقسام الخمسة المشهورة للحكم على انه لا مشاحة
في الاصطلاح فان قلت المراد بالحكم اما الخطاب واما الاثر الثابت به على ما ذكر في
صدر الكتاب واياما كان فليس الملك ونحوه حكما لانه انما يثبت بفعل المكلف لا بالخطاب قلت
لما كان ثبوت الملك بالبيع مثلا بحسب وضع الشارع جعل حكم الله الثابت بخطابه على ان قول
المصنف الحكم اما ان لا يكون حكما يتعلق بشيء بشيء او يكون مشعر بان مراده بالحكم اسناد
امر الى آخر مصدر قولك حكمت بكذا لا الخطاب ولا اثر الخطاب ولعل هذا معنى ان يجعل مورد القسمة
الحكم بمعنى اسناد الشارع امرا الى امر فيما له تعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف صرح بالنص
او دل عليه كالاجماع والقياس في جعل الوجوب والملك ونحو ذلك اقساما للحكم بهذا المعنى تسامح

على ما صرح به [illegible]

Copyright © King Saud University

ظاهر على ان التحقيق ان اطلاق الحكم على خطاب الشارع وعلى اثره وعلى الاثر المترتب على العقود والفسوخ
انما هو بطريق الاشتراك والمقصود هاهنا بيان اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم في الشرع قوله والاول
اي ما هو صفة فعل المكلف لما ان يعتبر فيه اي في مفهومه وتعريفه المقاصد الدنيوية اي الحاصلة
في الدنيا كتفريغ الذمة المعتبرة في مفهوم صحة العبادة او الاخروية اي الحاصلة في الآخرة كالثواب
على الفعل والعقاب على الترك في مفهوم الوجوب وقيد بالاعتبار الاول لانه قد يعتبر في نحو
الصحة الثواب وفي نحو الوجوب تفريغ الذمة لكن لا اولا وليس المراد باعتبار المقصود الدنيوي
او الاخروي ابتناء الحكم على حكم واغراض متعلقة بالدنيا او الآخرة اذ من البين ان صحة
الصلوة مبنية على حكمة دنيوية وحرمة الخمر على حكمة اخروية بل لا يخفى ان التقسيم الى ما يعتبر
فيه مقصود دنيوي او اخروي اعتبارا اوليا ليس حاصرا اذا بين النفي والاثبات بل بحسب
الوقوع فان قيل ليس في صحة النوافل تفريغ الذمة قلنا لزم بالشروع فحصل باداتها
تفريغ الذمة واما عبادة الصبي ففي حكم المستثنى لما سيجيء ذكره في بحث العوارض والكلام
هاهنا في فعل المكلف لا غير قوله وفي المعاملات الاختصاصات اي الاغراض المترتبة على العقود
والفسوخ كملك الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة والبينونة
في الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة الشهادة ترتب لزوم
القضاء عليها فيرجع ذلك ايضا الى المعاملات فالفعل المتعلق بمقصود دنيوي ان وقع بحيث
يوصل اليه فصحيح والا فان كان عدم ايصاله اليه من جهة خلل في اركانه وشرائطه
فباطل والا ففاسد فالمتصف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم نعم
يطلق لفظ الحكم على الصحة والفساد بمعنى انهما يثبتان بخطاب الشارع وكذا الكلام في الانعقاد
والنفاذ واللزوم وكثير من المحققين على ان امثال ذلك راجعة الى الاحكام الخمسة فان معنى
صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع ومعنى بطلانه حرمة الانتفاع وبعضهم على انها من
خطاب الوضع بمعنى انه حكم بتعلق شيء بشيء تعلقا زائدا على التعلق الذي لا بد منه في كل
حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه وذلك ان الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل
وتعلق البطلان او الفساد بذلك وبعضهم على انها احكام عقلية لا شرعية فان
الشارع اذا شرع البيع لحصول الملك وبين شرائطه واركانه فالعقل يحكم بكونه موصلا
اليه عند تحققها وغير موصل عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصليا او غير

مصل



مصل فعلى ما ذكرنا الصحة والبطلان والفساد معان متقابلة حاصلها ان الصحيح ما يكون
مشروعا باصله ووصفه والباطل ما لا يكون مشروعا باصله ولا بوصفه والفاسد
ما يكون مشروعا باصله دون وصفه وهذا معنى قولهم الصحيح ما استجمع اركانه وشرائطه
بحيث يكون معتبرا شرعا في حق الحكم والفاسد ما كان مشروعا في نفسه فائت المعنى من
وجه لملازمة ما ليس بمشروع اياه بحكم الحال مع تصور الانفصال في الجملة والباطل
ما كان فائت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة اما لانعدام معنى التصرف كبيع الميتة
والدم او لانعدام اهلية المتصرف كبيع الصبي والمجنون وقد يطلق الفاسد على الباطل
وعند الشافعي الباطل والفاسد اسمان مترادفان لما ليس بصحيح وهذا اصطلاح لا
معنى للاحتجاج عليه نفيا واثباتا ولقائل ان يقول اذا كانت الصحة عبارة عن كون
الفعل موصلا الى المقصود لم تكن مقابلة للفساد بل اعم منه لان الصلوة الفاسدة
توجب تفريغ الذمة بحيث لا يجب قضاؤها والبيع الفاسد يوجب الملك فينبغي ان
يكون صحيحا بل نافذا لترتب الاثر عليه ثم على ما ذكره النافذ اعم من اللازم والمنعقد
اعم من النافذ ولا يظهر فرق بين الصحيح والنافذ قوله والفعل فرض اشارة
الى ان المتصف بالوجوب والحرمة ونحوهما هو فعل المكلف والحكم الذي بمعنى الخطاب
انما هو الايجاب والتحريم ونحوهما والذي بمعنى اثر الخطاب هو الوجوب والحرمة
ونحوهما وهذا التقسيم وقع للفعل اولا وبالذات ويفهم منه تقسيم الحكم ولذا يفهم
منه تعريف الفرض والواجب والحرام ونحو ذلك وتعريف الفرضية والوجوب
والحرمة ونحوها ومعنى اولوية الفعل او الترك اولويته عند الشارع بالنص عليه
او على دليله وفي اطلاق الاولوية على ما هو لازم يمتنع نقيضه كالفرض والواجب
والحرام نوع تسامح والمراد باستواء الفعل والترك في المباح استواؤهما في نظر الشارع
بان حكم بذلك صريحا او دلالة ثم تقييد انه ان الكلام في متعلق الحكم الشرعي يخرج فعل
البهائم والصبيان والمجانين ونحو ذلك فان قلت جميع ذلك من اقسام ما يعتبر
فيه المقاصد الاخروية وليس في هذه التعريفات اشارة الى ذلك قلت يجوز
ان تكون التعريفات المذكورة رسوما لا حدودا ولو سلم ففي الاولوية والاستواء اشارة الى معنى
الثواب والعقاب فان قلت فيكون الوجوب والحرمة ونحو ذلك من اقسام ما هو

Copyright © King Saud University

اثر لفعل المكلف لا صفة له كاباحة الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة الوطي بالطلاق قلت
هي من صفاته ايضا اذ الانتفاع والوطي فعل المكلف ولا منافاة بين كون الحكم صفة
لفعل المكلف واثر الله تعالى لا يخفى ان الحكم المعتبر الاصلي اعني الذي يبتني على اعذار العباد
ايضا يتصف بهذه الاحكام كالرخصة الواجبة او المندوبة او المباحة فلا معنى للتخصيص
بالحكم الاصلي قوله فالفرض لازم علما اي يلزم اعتقاد حقية العمل بموجبه لثبوته
بدليل قطعي حتى لو انكره قولا او اعتقادا كان كافرا والواجب لا يلزم اعتقاد حقيته
لثبوته بدليل ظني ومبنى الاعتقاد على اليقين لكن يلزم العمل بموجبه للدلايل الدالة على
وجوب اتباع الظن فجاحده لا يكفر وتارك العمل به ان كان متاولا لا يفسق ولا يضلل لان
التاويل في مظانه من سيرة السلف والا فان كان مستخفا يضلل لان رد خبر الواحد والقياس
بدعة وان لم يكن متاولا ولا مستخفا يفسق لخروجه عن الطاعة بترك ما وجب عليه
والى هذا اشار بقوله ويعاقب تارك الفرض والواجب للايات والاحاديث
الدالة على وعيد العصاة الا ان يعفو الله بفضله وكرمه او بتوبة العاصي وبدمه
للنصوص الدالة على العفو والمغفرة ولان رحمة الله مجوزة العفو وعند المعتزلة لا
عفو ولا غفران بدون التوبة وهي مسئلة وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى
قوله والشافعي لم يفرق بين الفرض والواجب لا نزاع للشافعي في تفاوت مفهومي الفرض والواجب في اللغة
ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كمحكم الكتاب وما ثبت بدليل ظني كخبر الواحد
في الشرع فان جاحد الاول كافر دون الثاني وتارك العمل بالاول فاسق
دون الثاني وانما يزعم ان الفرض والواجب لفظان مترادفان منقولان عن
معناهما اللغوي الى معنى واحد هو ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا سواء ثبت
ذلك بدليل قطعي او ظني وهذا مجرد اصطلاح فلا معنى للاحتجاج بان التفاوت
بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما او بان الفرض في اللغة
التقدير والوجوب هو السقوط فالفرض ما علم قطعا انه مقدر علينا والواجب ما سقط
علينا بطريق الظن ولا يكون المظنون مقدرا ولا المعلوم القطعي ساقطا علينا على ان
للخصم ان يقول لو سلم ملاحظة المفهوم اللغوي فلا نسلم امتناع ان يثبت كون الشيء مقدرا
علينا بدليل ظني وكونه ساقطا علينا بدليل قطعي الا ترى الى قولهم الفرض اي المفروض





المقدر في المسح هو الربع وايضا لا يجوز ان الوجوب في اللغة هو الثبوت واما مصدر الوجوب
بمعنى الساقط والمضطرب فاما هو الوجبة والوجيب ثم استعمال الفرض فيما ثبت بظني
والواجب فيما ثبت بقطعي شايع مستفيض كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض
ونحو ذلك ويسمى فرضا عمليا وكقولهم الصلوة واجبة والزكوة واجبة ونحو ذلك والى هذا اشار بقوله
وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم ايضا فلفظ الواجب يقع على ما هو فرض علما وعملا
كصلوة الفجر وعلى ظني هو في قوة الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة رحمه الله حتى يمنع
تذكره صحة الفجر كتذكر العشا وعلى ظني هو دون الفرض في العمل وفوق السنة كتعيين
الفاتحة حتى لا يفسد الصلوة بتركها لكن يجب سجدة السهو قوله والسنة المطلقة كما اذا قال الراوي من السنة كذا يحمل عند الشافعي وكثير من اصحاب ابي حنيفة على سنة النبي صلى الله عليه وسلم صح
وعند جمع من المتاخرين وهو اختيار فخر الاسلام يطلق عليها وعلى غيرها ولا يصرف بلا دليل
سنة النبي عليه السلام بدون قرينة بدليل قولهم سنة العمرين ولا يخفى ان الكلام في السنة
المطلقة وهذه مقيدة وبهذا يخرج الجواب عن قوله عليه السلام من سن سنة حسنة الحديث
فان قوله من سن قرينة صارفة عن التخصيص بالنبي عليه السلام ولا نزاع في صحة اطلاق
السنة على الطريقة على ما هو المدلول اللغوي ولا خفا في ان المجرد عن القراين ينصرف
في الشرع الى سنة النبي صلى الله عليه وسلم كالمعرف الطاري كالطاعة ينصرف الى طاعة الله
ورسوله وقد يراد بالسنة ما ثبت بالسنة كما روي عن ابي حنيفة رحمه الله ان الوتر سنة
وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا احدهما فرض والآخر سنة اي واجب بالسنة قوله والنفل
يثاب فاعله اي يستحق الثواب ولا يذم تاركه جعله حكم النفل وبعضهم تعريفه واورد
عليه صوم المسافر والزيادة على ثلث ايات في قراءة الصلوة فان كلا منهما يقع فرضا
ولا يذم تاركه واجيب عن الاول بان المراد الترك مطلقا وعن الثاني بان الزيادة قبل
تحققها كانت نفلا فانقلبت فرضا بعد التحقق لدخولها تحت قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر
كالنافلة بعد الشروع تصير فرضا حتى لو افسدها يجب القضا ويعاقب على تركها ذكره ابو
اليسر والنفل دون سنن الزوائد لانها صارت طريقة مسلوكة في الدين وسيرة للنبي عليه السلام
بخلاف النفل قوله وهو اي النفل لا يلزم بالشروع عند الشافعي رحمه الله حتى لو لم
يمض فيه لا يواخذ بالقضا ولا يعاقب على تركه لان حكم النفل التخيير فيه فاذا شرع هو
مخير فيما لم يات تحقيقا لمعنى النفلية اذ النفل لا ينقلب فرضا واتمامه لا يكون اسقاطا

Copyright © King Saud University

لواجب بل اذا النفل ولهذا اباح الافطار بعذر الضيافه واذا كان مخيرًا فيما لم يات فله تركه
تحقيقًا لمعنى التخيير وحينئذ يلزم بطلان المودى ضمنا وتبعا لا قصدًا فلا يكون ابطالا كالحلو
عن القصد كمن سقى زرعه فيفسد زرع الغير بالنز فانه لا يجعل ابطالا ونحو ذلك مع التخيير في
النفل بعد الشروع فانه محل النزاع وعندنا النفل يلزم بالشروع حتى يجب المضي فيه وقعا
على تركه بوجوه الاول قوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال للمودى
فان قيل لا ابطال ههنا وانما هو بطلان ادى اليه امر مباح له هو ترك النفل قلنا
لا معنى للابطال الا فعل يحصل به البطلان كشق زق مملوك له فيه ما لغيره ولا شك ان بطلان
ما اتى به من النفل انما حصل بفعله المناقض للعباده اذ لم يوجد شي سواه بخلاف فساد
زرع الغير فانه يضاف الى رخاوة الارض لا الى فعله الذي هو سقي ارضه الثاني ان الجز الذي
اداه صار عباده لله تعالى حقا له فيجب صيانته لان التعرض لحق الغير بالافساد حرام
ولا طريق الى صيانة المودى سوى لزوم الباقي اذ لا صحه له بدون الباقي لان الكل عباده
واحده بتمامها يتحقق استحقاق الثواب لا يقال ان صحه الاجزا المتاخره وكونها عباده متوقفه
على صحه الاجزا المتقدمه وكونها عباده فلو توقفت هي عليها لزم الدور لانا نقول هو
دور معيه بمنزله المتضايفين كالابوه والبنوه يتوقف كل منهما على الاخر وان كان ذات
الاب متقدما فكذا ههنا يتوقف صحه كل جز على صحه الجز الاخر مع تقدم ذات بعض الاجزا
وتحقيقه ان الجز الاول ينعقد عباده لكونه فعلا قصد به التقرب الى الله تعالى لكن بقا
هذا الوصف يتوقف على انعقاد الجز الثاني عباده وانعقاد الجز الثاني عباده يتوقف
على تحقق الجز الاول لا على وصف كونه عباده فالموقوف على الاجزا الباقيه هو بقا صحه
المودى وكونه عباده لا صيرورته عباده والموقوف على صحه المودى هو صيرورة
الاجزا الباقيه عباده فلا دور فان قيل بعد الشروع في الجز الثاني لم يبق الجز الاول
نفسه فضلا عن وصف الصحه والعباده قلنا هذه اعتبارات شرعيه حيث ثبت
بالنص والاجماع الحكم بالبقا والاحباط ونحو ذلك فان قيل فمن مات في اثنا العباده
ينبغي ان لا يثاب لعدم تحقق شرط بقا المودى عباده قلنا الموت منهي لا مبطل
فيجعل العباده كانها هذا القدر بمنزله تمام عباده الحي للدلايل الداله على كونه عباده
فان قيل ههنا صيانة المودى يقتضي لزوم الباقي لكن كون الباقي مخيرا فيه يقتضي جواز

فلام

ابطال



ابطال المودى فتعارضا فالجواب ان الترجيح بالمودى اولى من العكس اي صيانة المودى
اولى من ابطاله احتياطا في باب العبادات وصونا لها عن البطلان وايضا المودى قايم حكما
بدليل احتمال البقا والبطلان فيرجح على ما هو معدوم حقيقه وحكما وهو غير المودى الثالث
ان المنذور قد صار لله تسميه بمنزله الوعد فلكونه ادنى حالا مما صار لله فعلا وهو المودى صار
ابقا الشي وصيانته عن البطلان اسهل من ابتدا وجوده فاذا وجب اقوى الامرين وهو ابتدا
الفعل لصيانة اقوى السببين وهو ما صار لله تعالى فعلا اولى قوله والحرام فقد يضاف
الحل والحرمه الى الاعيان كحرمه الميته والخمر والامهات ونحو ذلك والاكثر من المحققين
على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال وهو مبني على حذف المضاف اي حرم
اكل الميته وشرب الخمر ونكاح الامهات لدلالة العقل على الحذف والمقصود الاظهر يعين
تعين الحذف لان الحل والحرمه من الاحكام الشرعيه المتعلقه بافعال العباد
والمقصود الاظهر من اللحوم اكلها ومن الاشربه شربها ومن النسا نكاحهن وذهب
بعضهم الى انه حقيقه لوجهين احدهما ان معنى الحرمه هو المنع ومنه حرم مكه وحريم
البير فمعنى حرمه الفعل كونه ممنوعا بمعنى ان المكلف منع عن اكتسابه وتحصيله ومعنى
حرمه العين انها منعت من العبد تصرفا فيها فحرمه الفعل من قبيل منع الرجل عن الشي
كما تقول للغلام لا تشرب هذا الما ومعنى حرمه العين منع الشي عن الرجل بان تريق الما مثلا
وهو اوكد وثانيهما ان معنى حرمه العين خروجها عن ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان معنى
حرمه الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا فالخروج عن الاعتبار متحقق فيهما فلا يكون
مجازا وخروج العين عن ان يكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اوكد والزم
بحيث لا يبقى احتمال الفعل اصلا فينتفي الفعل فيه وان كان تبعا اقوى من نفيه اذا كان
مقصودا ولما لاح على هذا الكلام اثر الضعف بنا على ان الحرمه في الشرع قد نقلت
عن معناها اللغوي الى كون الفعل ممنوعا عنه شرعا اوكونه بحيث يعاقب فاعله وكان
مع ذلك اضافة الحرمه الى بعض الاعيان مستحسنة كحرمه الميته والخمر دون البعض كحرمه
خبز الغير سلك المصنف في ذلك طريقه متوسطه وهو ان الفعل الحرام نوعان احدهما
ما يكون منشا حرمته عين ذلك المحل كحرمه اكل الميته وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه
والثاني ما يكون منشا الحرمه غير ذلك المحل كحرمه اكل مال الغير فانها ليست لنفس

اوفى السببين وهو ما صار لله تسميه فلان يجب اكمال الامرين وهو ابقا الفعل لصيانه ثم

نقص

ذلك المال بل لكونه مال الغير فالاكل حرام ممنوع لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان ياكله مالكه بخلاف
الاول فان المحل يخرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي الحرام لعينه
المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج اولا من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعا
ومخرجا عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل
شرعا حتى كانه الحرام نفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل وارادة الفعل الحال فيه بان
يراد بالميتة اكلها لما في ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف
الحرام لغيره فانه اذا اضيف الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل على الحال
فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة منشأ الحرمة اكلها واذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه
ان اكله حرام اما مجازا او على حذف المضاف كما في قوله تعالى واسئل القرية يحمل تارة على حذف
المضاف اي اهل القرية وتارة على ان القرية مجاز عن الاهل اطلاقا للمحل على الحال وهما
مجازان وذكر في الابرار ان الحل والحرمة صفتا فعل لا صفتا محل الفعل لكن من نسبة
الحل او الحرمة لمعنى في العين اضيفا اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر لانه سبيل الجريان
وطريق يجري فيه فيقال حرمت الميتة لانها حرمت لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير
لان الحرمة هنالك لاحترام المالك **قوله** وهو الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله
اصلا لكن يثاب تاركه ادنى ثواب ومعنى القرب الى الحرمة انه يتعلق به محذور دون
استحقاق العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة فترك الواجب حرام يستحق العقوبة بالنار وترك
السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك سنتي لم ينل
شفاعتي وعند محمد ليس المكروه كراهة التحريم الى الحرام اقرب بل هو حرام ثبتت حرمته
بدليل ظني وعندهما ما لزم تركه ان ثبت ذلك بدليل قطعي سمي حراما والا سمي مكروها كراهة
التحريم كما ان ما لزم الاتيان به ان ثبت ذلك فيه بقطعي سمي فرضا والا سمي واجبا
**قوله** واما الثاني من قسمي ما يعتبر فيه اولا المقاصد الاخروية فيسمى رخصة ويقابلها
العزيمة كحرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان عزيمة لانه حكم اصلي واباحتها للمكره رخصة
لانه غير اصلي بل مبني على اعذار العباد فان قيل الرخصة وهي تختص بالاباحة والندب والوجوب
من اقسام الحكم الاصلي فيلزم ان يكون حكما اصليا غير اصلي ولا مخلص الا بالاعتبار لان الرخصة
ليست حكما اصليا بل من الاعتبارات التي تختص بالوجوب والحرمة ونحوهما

بما يكون



بما يكون حكما اصليا انما هو فيما لا يكون بطريق الرخصة والحق انه مما تفرد به المصنف وهو
مخالف لاصطلاح القوم واما ثانيا فمع فيه لا اختراع التقسيم الحاصر واما كون الرخصة مما يتعلق
به مقصودا اخرويا بمعنى ان يعتبر ذلك في مفهومه اعتبارا اوليا فظهر بالتامل في عبارات
القوم في تفسيرها ففي اصول الشافعية ان الرخصة ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام
المحرم لولا العذر والعزيمة بخلافه وحاصله ان دليل الحرمة اذا بقي معمولا به وكان المكلف
عنه لمانع طارئ في حق المكلف لولاه لثبت الحرمة في حقه فهو الرخصة فخرج الحكم ابتداء
او نسخا بالتحريم او تخصيصا من نص محرم وذكر فخر الاسلام ان العزيمة اسم لما هو اصل من الاحكام
غير متعلق بالعوارض والرخصة اسم لما بني على اعذار العباد وهو ما يستباح مع قيام
المحرم وذكر ابو اليسر ان الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع قيام المحرم وحرمة الفعل
وترك المؤاخذة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب وفي الميزان ان الرخصة اسم
لما تغير عن الامر الاصلي الى تخفيف ويسر ترفيها وتوسعة على اصحاب الاعذار وقيل
العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى والرخصة ما وسع للمكلف فعله لعذر مع
قيام المحرم **قوله** وهي فرض حصر العزيمة في الفرض والواجب والسنة والنفل
يعني قبل ورود الرخصة واما بعده فقد يكون العزيمة حراما كصوم المريض اذا خاف
الهلاك فان تركه واجب فعلى هذا لا يكون العزيمة قبل ورود الرخصة مباحا ولا حراما
ولا مكروها اما الاول فلانها لو كانت مباحا لكانت الرخصة ايضا مباحا وحينئذ
لا يكون احدهما حكما اصليا والاخر مبنيا على عذر العباد واما الثاني والثالث فلان
الحكم الاصلي لو كان حرمة او كراهة لكان الطرف المقابل في اصله وجوبا او ندبا
وهو لا يصلح للابتناء على اعذار العباد اذ المناسب للعذر هو الترفيه والتوسعة لا التضييق
فلا يكون رخصة فلا يكون الحكم الاصلي الذي هو الحرمة او الكراهة عزيمة لانها انما تكون
في مقابلة الرخصة فالحاصل ان الطرف الذي يتعلق به العزيمة لا بد ان يكون راجحا على الطرف
الاخر الذي يتعلق به الرخصة لا مساويا له ليكون مباحا ولا مرجوحا ليكون حراما او مكروها
فالراجح اما فرض او واجب او سنة او نفل كما ذكره المصنف وفيه نظر اما اولا فلانا
لا نسلم ان العزيمة لو كانت اباحة لكانت الرخصة ايضا كذلك لجواز ان يكون وجوبا اذ العذر
قد يناسبه الايجاب كاكل الميتة عند خوف تلف نفسه واما ثانيا فلانا لا نسلم ان العزيمة لو كانت

Copyright © King Saud University

حرمة او كراهة لكان الطرف الاخر وجوبا او ندبا والجواز ان يكون اباحة كما في اجراء كلمة الكفر
على اللسان فانه حرام ومباح عندنا الاكراه وليس من الرخص بهذه المثابة ولو سلم فلا نسلم ان
الوجوب والندب لا يثبتان الا بناء على الاعذار كوجوب اكل الميتة عند الاضطرار وندب
افطار المريض عند بعض الاضرار لا بمقابل العزيمة في جميع ذلك يرجع الى الوجوب لوجوب
ترك اجراء كلمة الكفر ووجوب ترك اكل الميتة ونحو ذلك فان الفرض قد يكون هو الفعل
كالصوم وقد يكون هو الترك كترك اجراء كلمة الكفر واكل الميتة لا انا نقول هذا تاويل لا ضرورة
اليه ومع ذلك فهو غير مفيد لان الكلام في حكم اجراء الكلمة واكل الميتة ولا شك انه الحرمة
لا الوجوب واستلزامه لوجوب الترك لا ينفي كونه الحرمة والا لارتفع الحرمة من بين الاحكام
والجواز ان العزيمة تشمل الاحكام كلها على ما قال صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى
الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه وغيرها ان العزيمة اسم
للحكم الاصلي في الشرع على الاقسام التي ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل
ونحوها **قوله** اما الاول فلا يستقيم مع قيام المحرم والحرمة كلامه في هذا التقسيم مشعر
بانحصار حقيقة الرخصة في الاباحة ويلزم انحصار العزيمة في الحرمة لانها تقابلها ويمكن
ان يقال ان المراد بالاستباحة ههنا مجرد تجويز الفعل اعم من ان يكون بطريق التساوي
او بدونه فيشمل الواجب والمندوب والمراد بالحرمة والتحريم في الرخصة اعم من ان يكون
في جانب الفعل او في جانب الترك فيشمل الفرض والواجب ايضا كما ان المراد بالفرض
والواجب في قوله وهي فرض وواجب وسنة ونفل كان اعم من ان يكون ذلك في طرف
الفعل او في طرف الترك ليشمل الحرام ولا يكون بين الكلامين منافاة ثم ينبغي ان يقال لا يلزم
انحصار العزيمة في الفرض والواجب والحرام وهذا يأتي في ما سبق من انها قد يكون سنة
او نفلا كما اذا كان الحكم الاصلي في صلاة نفل او سنة لكونها مندوبة ثم اعترضت حالة
لترك تلك الصلاة معها مندوبة كحالة الخوف مثلا فيكون تركها رخصة اي حكما
مبنيا على اعذار العباد ويمكن ان يجاب بان المراد بالحرمة المنع اعم من ان يكون بطريق
اللزوم او الرجحان وحينئذ لا يرد الاشكال فان قيل الاستباحة مع قيام المحرم
والحرمة توجب اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة في شيء واحد اجيب بان
معنى الاستباحة في القسم الاول ان يعامل معاملة المباح بترك المواخذة وترك المواخذة



لا يوجب سقوط الحرمة كمن ارتكب كبيرة فعفي عنه فان قيل المحرم قائم في القسمين جميعا فكيف
اقتضى ثبات الحرمة في الاول دون الثاني قلنا العلل الشرعية امارات جاز ان يتخلف الحكم
عنها وقد ورد النص بذلك فيحمله بخلاف ادلة وجوب الايمان فانها عقلية وقطعية لا يتصور
فيها التراخي عقلا ولا شرعا فيقوم الحرمة بقيامها ويثبت ويزيد وامهاله **قوله** لان حق العبد
يفوت صورة بخراب البنية ومعنى بزهوق الروح اي خروجه من البدن **قوله** حسبة
اي طلبا للثواب وهي اسم من الاحتساب وانما كان الاخذ بالعزيمة اولى لما فيه من
رعاية حق الله تعالى صورة ومعنى ويفوت حق نفسه صورة ومعنى ولما روي ان مسيلمة
الكذاب اخذ رجلين من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فقال لاحدهما ما تقول في محمد
قال رسول الله قال فما تقول في قال انت ايضا فخلاه وقال للاخر ما تقول في محمد قال
رسول الله قال فما تقول في قال انا اصم فاعاد عليه ثلاثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول
الله صلى الله عليه وسلم فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله واما الثاني فقد صدع بالحق
فهنيئا له **قوله** وكذا الامر بالمعروف نبه بهذا المثال على ان المراد بقيام المحرم اعم من ان
يرجع الحرمة الى الفعل كاجراء الكفر او الى الترك كما في الامر بالمعروف فانه فرض بالدلائل
الدالة عليه فيكون تركه حراما ويستباح له الترك اذا خاف على نفسه لان حق الله تعالى
انما يفوت صورة لا معنى لبقاء اعتقاد الفرضية وفي اكل مال الغير المحرم وهو ملك الغير
قائم والحرمة باقية لكن حق الغير لا يفوت الا صورة لانجباره بالضمان فيستباح عند
الاكراه وفي المسئلة اشارة الى ان النصوص الدالة على اولوية الاخذ بالعزيمة وان
وردت في العبادات وفيما يرجع الى اعزاز الدين لكن حق العباد ايضا كذلك فيثاب
عليه لما في ذلك من اظهار التصلب في الدين ببذل نفسه في الاجتناب عن المحرمات ولذا
قال محمد فيه كان ماجورا ان شاء الله تعالى وكذا في الافطار الحرمة باقية لقيام المحرم
وهو شهود الشهر من غير سفر ومرض وتوجه الخطاب اما لو كان مريضا او مسافرا فاكره على
الافطار فامتنع حتى قتل كان اثما لانه اكراه على مباح كالمضطر اذا ترك اكل الميتة حتى مات
**قوله** والعزيمة اولى عندنا اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام ان العمل بالرخصة اولى عند
الشافعي وفيه ما ذكره صاحب الكشف باحد القولين والجواز الصوم افضل عنده قولا واحدا
عند عدم التضرر على انه وقع في منهاج الاصول ان الافطار مباح بمعنى انه مساو

للصوم فاعترضوا عليه بانه لم يظهر برواية تدل على تساويهما بل الافطار افضل ان تضرر والا فالصوم من غير اختلاف رواية قوله بخلاف الفصل الاول اي الاكراه على الافطار فان المكره اذا لم يفطر حتى قتل لم يكن اثما لانفسه لان القتل صدر من المكره الظالم والمكره في الصبر مستديم للعبادة مستقيم على الطاعة فوجد قوله من الاصر هو الثقل الذي يأصر صاحبه اي يحبسه من الحراك جعل مثلا لثقل تكليفهم وصعوبته مثل اشتراط قتل النفس في صحة التوبة وكذا الاغلال مثل لما كانت في شرائعهم من الاشياء الشاقة نحو الحكم بالقصاص عمدا كان القتل او خطأ وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة ونحو ذلك مما كانت في الشرائع السالفة من حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم تجب علينا توسعة وتخفيفا سميت رخصة فسميت بها لكن لما كان السبب معدوما في حقنا والحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة بل مجازا قوله لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا دليل صحة تسمية رخصة وعلى كونه مجازا لا حقيقة اما الاول فلانه كان مشروعا فلم يبق واما الثاني فلانه لم يبق مشروعا بالنسبة الى احد بخلاف النوع الاخر فان العزيمة فيها بقيت مشروعة في الجملة وبخلاف ما اذا حرم الصوم على المريض الذي يخاف التلف فانه صار غير مشروع في حقه قوله لغيره فمن حيث انه سقط كان مجازا فان قلت ففي القسم الثاني ايضا سقط الحكم فينبغي ان يكون مجازا قلت لا لان التراخي بعذر والموجب قائم والحكم متراخ وههنا الحكم ساقط لسقوط السبب الموجب في محل الرخصة الا انه بقي مشروعا في الجملة بخلاف الفصل الثاني اي النوع الثالث من الانواع الاربعة فان الحكم لم يبق مشروعا اصلا فكان ابلغ في المجازية بعدا عن الحقيقة قوله لقول الراوي نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم فمن حيث ان العينية غير مشروعة في السلم حتى يفسد السلم في المعين كانت الرخصة مجازا ومن حيث ان العينية مشروعة في البيع في الجملة كان له شبه بحقيقة الرخصة قوله فان الاصل في البيع ان يلاقي عينا لتحقق القدرة على التسليم ولانه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان وعن بيع الكالي بالكالي وفي هذا بيان لكون السلم حكما غير اصلي لتحقق كونه رخصة وانما لم يبق التعيين في السلم مشروعا لانه انما يكون للعجز عن التعيين والا لباعه بمساومة من غيره وكثر في الثمن

ولذا اكل الميتة وشرب الخمر حال الاضطرار فان المختار عند الجمهور انه مباح والحرمة ساقطة لانه حرام رخص فيه بمعنى ترك المؤاخذة ابقاء للمهجة كما في اجراء كلمة الكفر واكل مال الغير على ما ذهب اليه البعض اما في اكل الميتة فلان النص المحرم لم يتناولها حالة الاضطرار لكونها مستثناة فبقيت مباحة بحكم الاصل ومثل قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا عند القائلين بان الاستثناء من الاثبات نفي يكون النص دالا على عدم حرمتها حالة الاضطرار وذلك ان قوله تعالى الا ما اضطررتم استثناء واخراج عن الحكم الذي هو الحرمة لان المستثنى منه هو الضمير المستتر في حرم اي وقد فصل لكم الاشياء التي حرمت كلها الا ما اضطررتم اليه فانه لم يحرم ويحتمل ان يكون مفرغا على ان ما في ما اضطررتم مصدرية وضمير اليه عائد الى ما حرم اي فصل ما حرم عليكم في جميع الاحوال الا في حال اضطراركم اليه ولا يجوز ان يكون المستثنى منه هو ما حرم ليكون الاستثناء اخراجا عن حكم التفصيل لا عن حكم التحريم لان المقصود بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم البيان لا يقال ينبغي ان يكون اجراء كلمة الكفر ايضا مباحا لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان لانا نقول هو استثناء من لزوم الغضب لا من التحريم ومعناه ان يقع الغضب على المكره لا عدم الحرمة فان قلت ذكر المغفرة في قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم مشعر بان الحرمة باقية وان المنفي هو الاثم والمؤاخذة قلت يجوز ان يكون ذكر المغفرة باعتبار ما يقع من تناول القدر الزائد على ما يحصل به ابقاء المهجة اذ يعسر على المضطر رعاية قدر الاباحة واما في شرب الخمر فلان حرمتها لصيانة العقل اي القوة المميزة بين الاشياء الحسنة والقبيحة ولا يبقى ذلك عند فوات النفس اي النفس الانسانية لفوات القوى القائمة بها عند فواتها والاخلال بتدبيرها وان كانت النفس الناطقة التي هي الروح باقية وذكر فخر الاسلام ان حرمة الميتة لصيانة النفس عن تغذي الميتة لقوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث فاذا خاف بالامتناع فوات النفس لم يستقم صيانة البعض بفوات الكل اذ في فوات الكل فوات البعض وكأنه اراد بالنفس اولا البدن وثانيا المجموع المركب من البدن والروح وبفواتها مفارقة الروح والاخلال بتركيب البدن قوله روي عن عمر رضي الله عنه الراوي هو علي بن ربيعة الوالبي قال سألت عمر رضي الله عنه ما بالنا نقصر الصلوة ولا نخاف شيئا وقد قال الله تعالى ان خفتم فقال اشكل علي مما اشكل عليك فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فقوله

هذه اشارة الى الصلوة المقصورة او الى قصر الصلوة والتانيث باعتبار كونه صدقة وقوله
فاقبلوا معناه اعملوا بها واعتقدوا كما يقال فلان قبل الشرايع وذكر الامام الواحدي باسناده
الى يعلى بن امية انه قال قلت لعمر بن الخطاب رضي الله عنه فيما اقصار الناس الصلوة اليوم وانما
قال الله تعالى ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وقد ذهب ذلك اليوم فقال عجبت مما عجبت منه فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ان سوال عمر
رضي الله عنه وتعجبه واشكال الامر عليه مما استدل به على انه فهم من التعليق بالشرط انتفا
الحكم عند انتفا الشرط وانه انما سال لكون العمل واقعا على خلاف ما فهمه واجيب بان السوال
يجوز ان يكون بناء على اعتقاده استصحاب وجوب الاتمام لا على انه مفهوم من التقييد بالشرط
ولا يخفى ان سياق القصة يشعر بانه كان مبنيا على مفهوم الشرط والمصنف لم يرض بذا الاعتراض حتى
جعل سوال عمر رضي الله عنه دليلا على ان التعليق بالشرط لا يدل على عدم الحكم عند عدم
الشرط اذ لو كان كذلك لا علية لفهمه فلم يسال وهو ممنوع لجواز ان يكون السوال بناء على وقوع العمل
على خلاف ما فهمه كما يشعر به سياق القصة وكذا استدلال الابا لاية ايضا ضعيف لما تقدم من ان
القول بمفهوم الشرط انما يكون اذا لم يظهر له فايدة اخرى مثل الخروج مخرج الغالب كما في هذه الاية
فان الغالب من احوالهم في ذلك الوقت كان الخوف وكذا قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا
فان الغالب ان الانسان انما يكاتب العبد اذا علم فيه خيرا وذهب فخر الاسلام الى ان انتفاء الحكم عند
انتفاء الشرط لا ذم السنة وان لم يكن مدلول اللفظ والا لكان التقييد بالشرط لغوا فان في الاية
الكتابة المعلق بالشرط هو استحباب الكتابة وهو منتف عند عدم الخير في المكاتب وفي اية القصر
المراد قصر الاحوال كالايجاز في القراءة والتخفيف في الركوع والسجود والاكتفاء بالايماء ولا يخفى
ضعفه كيف والائمة كالمجمعين على ان الاية في قصر اجزاء الصلوة قوله والتصدق بما لا يحتمل التمليك
التمليك عن التصدق بالعين المحتملة للتمليك وعن التصدق بالدين على من عليه الدين فانه يحتمل التمليك ممن عليه الدين
قوله ولان الخيار انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا لا يرد عليه تخيير العبد المادون بين الجمعة والظهر
لان في كل منهما رفقا من وجه اما في الجمعة فباعتبار قصر الركعتين واما في الظهر فباعتبار
عدم الخطبة والسعي ولا يرد تخيير من قال ان دخلت الدار فعلي صوم سنة فدخل هو مخير بين
صوم السنة والوفاء بالنذر وبين صوم ثلثة ايام كفارة لان الصوم من مختلفان معنى لان صوم
السنة قربة مقصودة غالبة عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلثة كفارة متضمنة معنى
العقوبة مثل العصر وبعد العشا لان التنتين اخف عملا والاربع اكثر ثوابا باعلاف القصر

وللامام فانهما متساويان في الثواب الحاصل باداء الفرض والقصر متعين للرفق فلا فايدة في التخيير
واما قصد الثواب بما يكون باداء الفرض لجواز ان يكون الاتمام اكثر ثوابا باعتبار كثرة القراءة والاذكار
كما اذا طول احد الفجرين والتزم فيها القراءة والاذكار وكلامنا انما هو في اداء الفرض قوله على
ما ذكرنا في باب القياس اشارة الى ان المراد بتاثير الشي ههنا هو اعتبار الشارع اياه بحسب
نوعه او جنسه القريب في الشي الاخر لا الايجاد كما في العلل العقلية ثم لا يخفى ان العمدة في
مثل هذه التقسيمات هو الاستقراء والمذكور في بيان الانحصار انما هو مجرد الضبط والافادة
وارد على قوله والا فلا اقل من ان يدل عليه لجواز التعلق بوجه اخر مثل المانعية لتعلق النجاسة
بصحة الصلوة ثم بعد ما فسر ركن الشي بما هو داخل فيه لا معنى لتفسيره بما يقوم به الشي
لانه يشعر بالاخص مع انه يصدق على المحل الذي يقوم به الحال كالجوهر للعرض قوله
وقد شنع بعض الناس ووجه التشنيع بحسب الظاهر ظاهر لان قولنا ركن زايد بمنزلة قولنا
ركن ليس بركن لان معنى الركن ما يدخل في الشي ومعنى الزايد لا يدخل فيه بل يكون خارجا ووجه
التقصي عنه انا لا نعني بالزايد ما يكون خارجا عن الشي بحيث لا يبقى الشي بانتفائه بل نعني به ما لا
يبقى بانتفائه حكم ذلك الشي فمعنى الركن الزايد الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب
اعتبار الشارع وذلك ان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا يبقى حكم المركب بانتفائه كان شبيها
بالامر الخارج عن المركب فسمي زايدا بهذا الاعتبار وهل هذا يكون باعتبار الكيفية كالاقرار
في الايمان او باعتبار الكمية كالاقل في المركب منه ومن الاكثر حيث يعطى للاكثر حكم الكل واما
جعل الاعمال داخلة في الايمان كما نقل عن الشافعي رحمه الله فليس من هذا القبيل لانه انما
يجعلها داخلة في الايمان على وجه الكمال لا في حقيقة الايمان واما عند المعتزلة فهي داخلة
في حقيقته حتى ان الفاسق لا يكون مومنا فان قلت مثله في ذلك الانسان واعضاء
ليس بسديد لان المجموع المشخص الذي يكون اليد جزا منه لا شك انه يبقى بانتفاء اليد غايته
ان ذلك المشخص لا يموت ولا يسلب عنه اسم الانسانية وهو غير مضر اذ التحقيق ان شيا من الاعضاء
ليس جزا من حقيقة الانسان قلت المقصود بالتمثيل ان الراس مثلا جزء يبقى بانتفائه حكم
المركب من الحيوة وتعلق الخطاب ونحو ذلك واليد ركن ليس كذلك لبقاء الحيوة وما يتبعها عند
فوات اليد مع ان حقيقة المركب المشخص تنتفي بانتفاء كل منهما وقد يقال في توجيه الركن الزايد
بعض الشرايط والامور الخارجة قد يكون له زيادة تعلق واعتبار في الشي بحيث يصير بمنزلة

خرلة فيسمى ركنا مجازا فالحاصل ان لفظ الرابع ولفظ الركن مجاز والاول او في كلام القوم
**قوله** واما العلة فقد سبق ان العلة هي الخارج المؤثر الا ان لفظ العلة لما كان يطلق على معان اخر
بحسب الاشتراك والمجاز على ما اختاره فخر الاسلام حاولوا في هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه
لفظ العلة الى اقسامه كما تقسم العين الى الجارية والباصرة وغيرهما والاسد الى السبع والشجاع
وحاصل الامر انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلثة امور هي اضافة الحكم اليها وتاثيرها فيه وحصوله
معها في الزمان وسموها بالاعتبار الاول العلة اسما وبالثاني العلة معنى وبالثالث العلة
حكما ومعنى اضافة الحكم الى العلة ما يفهم من قولنا قتله بالرمي وعتق بالشرى وهلك
بالجروح وهو ظاهر وتفسير العلة اسما بما تكون موضوعة في الشرع لاجل الحكم ومشروعة
له انما يصح في العلل الشرعية لا في مثل الرمي والجرح وترك المصنف تقييد الاضافة بكونها
بلا واسطة لان المفهوم من الاطلاق والاضافة بلا واسطة لا تنافي ثبوت الواسطة
في الواقع فانه يقال هلك بالجروح وقتله بالرمي مع تحقق الوسايط المذكورة اعني العلة (فيا عينا حصول المعلول)
اسما ومعنى وحكما كلها او بعضها تصير الاقسام سبعة لانه ان اجتمع الكل فواحد والا
فان اجتمع اثنان فثلثة لانهما اما الاسم والمعنى واما الاسم والحكم واما الحكم والمعنى والا
فثلثة ايضا لان الحاصل اما الاسم او المعنى او الحكم وبوجه اخر ان كانت العلة بحسب
الامور الثلثة بسيطا فثلثة والا فان تركب من اثنين فثلثة ايضا وان تركب من الثلثة
فواحد وقد اهمل فخر الاسلام التصريح بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط وجعل
الاقسام السبعة هي العلة اسما وحكما ومعنى والعلة اسما فقط والعلة اسما ومعنى
فقط والعلة التي تشبه الاسباب والوصف الذي يشبه العلل والعلة معنى وحكما لا (خ الاسباب)
اسما والعلة اسما وحكما لا معنى ولما كان العلة التي تشبه السبب داخلة في الاقسام
الاخر لا مقابلة لها اسقطها المصنف عن درجة الاعتبار واورد في الاقسام العلة
حكما فقط ونبه في اخر كلامه على ان المراد بالوصف الذي يشبه العلل هي العلة معنى
فقط لانه جزء العلة ليحصل التاثير مع عدم اضافة [illegible] اليه ولا ترتبه عليه واعلم ان
فخر الاسلام هاهنا للعلة حكما فقط لانه ذكرها في باب تقسيم الشروط وهو الشرط
الذي يشبه العلل **قوله** هي مقارنة لا نزاع في تقدم العلة على المعلول بمعنى احتياجه اليها
وسمي التقدم بالعلية وبالذات ولا في مقارنة العلة التامة العقلية لمعلولها



بالزمان بلا تاخر التخلف واما في العلل الشرعية فالجمهور على انه يجب المقارنة بالزمان
اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم وحينئذ يبطل
غرض الشارع من وضع العلل للاحكام وقد تمسك في ذلك بان الاصل اتفاق الشرع والعقل
ولا يخفى ضعفه وفرق بعض المشايخ كابي بكر محمد بن الفضل وغيره بين الشرعية والعقلية فجوز
في الشرعية تاخر الحكم عنها وظاهر عبارة الامامين ابي اليسر وفخر الاسلام يدل على انه
يلزم عند القائلين بعدم المقارنة ان يعقب الحكم العلة ويتصل بها فقد ذكر ابو اليسر
انه قال بعض الفقهاء حكم العلة يثبت بعدها بلا فصل وذكر فخر الاسلام ان من مشايخنا
من فرق وقال من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها ولا يقارنها خلاف
الاستطاعة مع الفعل ووجه الفرق على ما نقل عن ابي اليسر ان العلة لا توجب الحكم
الا بعد وجودها فبالضرورة يكون ثبوت الحكم عقيبها فيلزم تقدم العلة بزمان وان جاز
بزمان تجاوز بزمانين بخلاف الاستطاعة فانه عرض لا يبقى زمانين فلو لم يكن الفعل معها
لزم وجود المعلول بلا علة او خلو العلة عن المعلول ولا يلزم ذلك في العلل الشرعية لانها
في نفسها بمنزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمنة متطاولة كفسخ البيع والاجارة مثلا
والجواب انه ان اراد بقوله العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها بعدية زمانية فهو ممنوع
بل عين النزاع وان اريد بعدية ذاتية فهو لا يوجب تاخر المعلول عن العلة تاخرا زمانيا على
ما هو المدعى ولو سلم فيجوز اشتراط الاتصال لحكم الشرع حتى لا يجوز التاخر بزمانين وان
جاز بزمان ولو سلم صحة ما ذكر في مسئلة الاستطاعة فدليله منقوض بالعلل العقلية
اذا كانت اعيانا بالاعراض واما بقاء العلل الشرعية حقيقة كالعقود مثلا فلا خفاء
في بطلانه فانه كلمات لا يتصور حدوث حرف منها حال قيام حرف اخر والفسخ انما يرد على
الحكم دون العقد ولو سلم فالحكم يبقى بها ضرورة تثبت دفعا للحاجة الى الفسخ فلا يثبت في
حق غير الفسخ **قوله** كالمعلق بالشرط على ما يأتي في اقسام الشرط من ان وقوع الطلاق بعد
دخول الدار ثابت بالتطليق السابق ومضاف اليه فيكون علة له اسما لانه ليس بمؤثر في
وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما **قوله**
على ما ذكرنا في اخر فصل مفهوم المخالفة من ان القياس ان لا يجوز شرط الخيار لما فيه من تعليق
التمليك بالخطر الا ان الشارع جوزه للضرورة وهي تندفع بدخوله في الحكم دون السبب الذي

Copyright King Saud University

هو اكثر خطرا فان قيل فيلزم القول بتخصيص العلة اي تاخر الحكم عنها لمانع قلنا الخلاف في تخصيص
العلل انما هو في الاوصاف المؤثرة في الاحكام لا في العلل التي هي احكام شرعية كالعقود
والفسوخ وقد يجاب بان الخلاف انما هو في العلة الحقيقية اعني العلة اسما ومعنى وحكما
وليس بمستقيم لانه لا يتصور التراخي فيما هو علة حكما فكيف يقع فيه النزاع قوله وذلالة
كونه علة لما كانت العلة اسما ومعنى يتراخى عنها حكمها كما في السبب احتيج الى وجه التفرقة
بينهما والدلالة على ان البيع الموقوف والبيع بالخيار علة لا سبب وذلك انه اذا زال المانع بان
ياذن المالك في بيع الفضولي وبمضي مدة الخيار او يجيز من له الخيار في بيع الخيار يثبت مستندا
الى وقت العقد اي يثبت الملك من حين الايجاب حتى يملك المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة
قوله لان المنفعة معدومة فان قلت لم لا يجوز ان يكون علة حكما بالنسبة الى ملك
الاجرة قلت من ضرورة عدم ملك المنفعة في الحال عدم ملك بدلها وهو الاجرة لاستوائهما
في الثبوت كالثمن والمثمن قوله لكنها اي الاجارة تشبه الاسباب وهذا اشكال
من كونها علة والمصنف بنى مشابهة العلة للسبب على ان يتخلل بين العلة والحكم زمان
ولا يجعل ثبوت الحكم مستندا الى حين وجود العلة كما اذا قال في رجب اجرتك الدار
من غرة رمضان فانه لا يثبت الاجارة من حين التكلم بل من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف
فان الملك يثبت من حين الايجاب والقبول حتى يملك المشتري المبيع بزوائده فكانه ليس هناك
تخلل زمان واما فخر الاسلام فقد بنى ذلك على انه اذا وجد ركن العلة وتراخى عنه وصفه
تراخى الحكم الى وجود الوصف فمن حيث وجود الاصل يكون الموجود علة يضاف اليها الحكم
اذ الاصل تابع فلا يعدم الاصل بعدمه ومن حيث ان ايجابه موقوف على الوصف المنتظر كان
الاصل قبل الوصف طريقا للوصول الى الحكم ويتوقف الحكم على واسطة على واسطة هي الوصف
فيكون للعلة شبه بالاسباب بهذا الاعتبار لا يقال انما ذكره فخر الاسلام في الرمي من ان
الحكم لما تراخى عنه اشبه الاسباب يدل على ان مبنى شبه الاسباب على تراخي الحكم لا بما يقول
لما ذكر في جميع الامثلة السابقة ان الحكم لما تراخى الى وصف كذا ولذا كانت علة تشبه الاسباب
اختصر الكلام هنا ومراده ان حكم الرمي لما تراخى الى الوسائط المفضية الى الهلاك من
المضي في الهوا والوصول الى المجروح والنفوذ فيه وغير ذلك كان الرمي علة يشبه الاسباب
فصار الحاصل انما يقضي الى الحكم ان لم يكن بينهما واسطة هو علة محضة وان كانت الوسائط الوصف م

علة

٢٢٧

علة حقيقية مستقلة فهو سبب محض والا فهو علة تشبه الاسباب وذلك بان يكون الواسطة امرا
مستقلا غير علة حقيقية او يكون علة حقيقية غير مستقلة بل حاصلة بالاولى كالمضي في الهواء
الحاصل بالرمي فمن ظاهر كلام المصنف يدل على ان كون الاجارة منضمة لاضافة الحكم الى
المستقبل انما يكون اذا صرح بذلك كما اذا قال في رجب اجرتك الدار من غرة رمضان وان الحكم
في مثل هذه الصورة يثبت من غرة رمضان حتى لو قال اجرتك الدار من هذه الساعة يثبت الحكم
في الحال ولم يكن فيه اضافة الى المستقبل ويلزم ان لا يشبه الاسباب والذي ذهب اليه
المحققون هو ان في الاجارة معنى الاضافة اي الى وقت وجود المنفعة سواء صرح بذلك او لا
وتحقيقه ان الاجارة وان صحت في الحال باقامة العين مقام المنفعة الا انها في حق ملك
المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كانها تنعقد حين وجود المنفعة ليقترن الانعقاد
بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من
المنفعة قوله وكذا كل ايجاب يصح فيه الاضافة الى المستقبل مثل انت طالق غدا فانه علة
اسما ومعنى لاضافة الحكم اليه وتاثيره فيه لا حكما لتراخي الحكم عنه الى الغد فيشبه الاسباب
لان الاضافة المقدر به كما في الاجارة توجب شبه السببية فالاضافة الحقيقية اولى فلذا
يقتصر وقوع الطلاق على مجيء الغد من غير استناد الى زمان الايجاب قوله ولذا النصاب
علة لوجوب الزكوة اسما ومعنى لتحقق الاضافة والتاثير لا حكما لعدم المقارنة فان الحكم يتراخى
الى وجود النماء الذي اقيم الحول مقامه مثل اقامة السفر مقام المشقة لقوله عليه السلام
لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول ثم النصاب علة تشبه الاسباب لانه ليس مما يقارنها الحكم من غير
تراخ حتى يكون علة غير شبيهة بالاسباب وهذا معنى قوله ولو لم يكن اي الحكم متراخيا اليه
اي الى وجود النماء لكان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب وليس ايضا سببا حقيقيا لان ذلك
موقوف على ان يكون النماء علة حقيقية مستقلة وليس كذلك ضرورة ان المؤثر هو المال النامي لا مجرد
وصف النماء فانه قائم بالمال لا استقلال له اصلا وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى ما هو علة
حقيقية لكان سببا حقيقيا وليس ايضا علة العلة بمنزلة شرى القريب لانه انما يكون كذلك لو كان النماء حاصلا
بنفس النصاب وليس كذلك لان النماء الحقيقي هو الدر والنسل والسمن في الاسامة وزيادة المال في
التجارة والحكمي هو حولان الحول ولا يخفى ان ذلك لا يحصل بنفس النصاب بل بسوم السائمة وعمل التجارة
وتغير الاسعار ونحو ذلك وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى شيء يحصل حصوله بالنصاب لكان النصاب

علة العلة فيثبت ان النماء الذي يتراخى اليه الحكم ليس بعلة حقيقة مستقلة ولا بعلة حاصلة بالنصاب
لكنه شبيه بالعلة من جهة ترتب الحكم عليه بمعنى ان النماء الذي هو بالحقيقة فضل على الغنى يوجب مواساة
الفقير بمنزلة اصل الغنى الا انه لما كان وصفا قائما بالمال تابعا له لم يجعل جزء علة بل جعل شبيه علة بترجيحا
للاصل على الوصف حتى جاز تعجيل الزكوة قبل الحول اذا تقرر هذا فنقول لو فرضنا ان النماء حقيقة العلية
المستقلة لكان النصاب حقيقة السببية كما اذا دل رجل رجلا على مال الغير فسرقه فان الدلالة سبب
حقيقي لا شبهة العلة اصلا فاذا كان للنماء شبه العلية كان للنصاب شبه السببية لان توسط حقيقة
العلة المستقلة يوجب حقيقة السببية فتوسط شبه العلة يوجب شبه السببية وهذا معنى
قوله ولو كان النماء سببا مستقلا الى آخره وانما قال سببا مستقلا اي غير حاصل بالنصاب لانه
بمجرد كونه علة حقيقة لا يلزم كون النصاب سببا حقيقيا كما في علة العلة فان حقيقة العلية في
الملك لا توجب كون الشرى سببا حقيقيا وبهذا يتبين ان ما سبق من ان الحكم لو كان متراخيا الى ما هو
علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا انما يصح اذا اريد العلة حقيقة ما تكون مستقلة بنفسها
وبهذا يندفع ما قيل انه لما انتفى عن النماء حقيقة العلية انتفى عن النصاب كونه علة العلة كما انتفى عنه
كونه سببا حقيقيا فلا حاجة الى نفيه بقوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب
الى آخره وههنا بحث وهو ان كون النصاب علة العلة لا ينافي مشابهته بالاسباب بل يوجبها
على ما سيجيء فلا معنى لنفي ذلك والاحتراز عنه بالشرطية الثالثة اعني قوله ولو كان متراخيا
الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالمال لا يقال انما
نفى ذلك لانه على تقدير كونه علة العلة لم يكن مما يتراخى عنه الحكم حتى يكون علة اسما ومعنى لا
حكما على ما هو المقصود لانا نقول لا نسلم ان من ضرورة علة العلة عدم التراخي لجواز ان يكون في
الوسائط امتداد كما في الرمي فالهلاك وعبارة فخر الاسلام في هذا المقام انه لما تراخى
حكم النصاب اشبه الاسباب الا ترى انه انما تراخى الى ما ليس بحادث به الى ما هو شبيه بالعلل
وهذا بيان لشبه السببية في النصاب بوجهين احدهما تراخي الحكم عنه الى ما ليس حاصلا به وهذا
يوجب تاكد الانفصال بينه وبين الحكم وتحقق الشبه بالسبب وثانيهما ان للنماء شبه العلية
فوجب في النصاب شبه السببية على ما مر وغير المصنف هذا الكلام الى ما ترى ظنا منه ان التراخي
الى ما ليس بحادث به لا يوجب شبه الاسباب كالبيع بالخيار والبيع الموقوف وجوابه ان المراد التراخي
الى وصف لا يحدث به وفي البيع التراخي انما هو لاجل مجرد زوال المانع لا الى الوصف فان قلت





قول المصنف في الشرطية الثانية والثالثة لكن النماء ليس بعلة حقيقة والنماء لا يجب حصوله بالمال
نفي للملزوم وهو لا يوجب نفي اللازم لجواز كونه اعم قلت بين الطرفين في الشرطيتين تلازم مساو على
ما لا يخفى فيعني كل منهما يوجب نفي الآخر قوله حتى يوجب صحة الاداء يعني لكون النصاب هو العلة
من غير ان يكون للنماء دخل في العلية صح الاداء قبل تمام الحول ولكونه علة تشبه الاسباب لم يكن
كون المؤدي زكوة الا بعد تمام الحول لعدم وصف العلة في الحال فاذا تم الحول والنصاب باق فقد صار المؤدي
زكوة لاستناد الوصف الى اول الحول وهذا معنى قال ان الاداء بعد الاصل قبل تمام الوصف يقع موقوفا
وبعد تمام الوصف يستند الوجوب الى ما قبل الاداء قوله ولذا مرض الموت يعني ان الامور
المذكورة علة اسما ومعنى لوجود الاضافة والتاثير لا حكما لتحقق التراخي فمرض الموت علة
للحجر عن التبرع بما يتعلق به حق الورثة من الهبة والصدقة والمحاباة ونحو ذلك ويتراخى الحكم الى
اتصاله بوصف الموت والجرح علة للهلاك ويتراخى الحكم الى وصف السراية والرمي علة للموت ويتراخى
الى نفوذ السهم في المرمي وتزكية شهود الزنا علة للحكم بالرجم لكن بتوسط شهادة الشهود عند
ابي حنيفة رضي الله عنه حتى اذا رجع المزكون وقالوا تعمدنا الكذب ضمنوا الدية خلافا لابي يوسف
ولما كانت هذه الامثلة من قبيل علة العلة على ما لا يخفى عمم الحكم فقال وكذا كل ما هو علة العلة كشرى
القريب فانه علة للملك وهو علة للعتق فالعلة في جميع ذلك تشبه الاسباب من جهة تراخي الحكم
ومن جهة تخلل الواسطة التي ليست بعلة مستقلة بل حاصلة بالاول سوى شرى القريب فانه
لا يتحقق فيه التراخي فشبهه بالاسباب من جهة تخلل الواسطة لا غير فلهذا لم يصرح فخر الاسلام
فيه بانه علة اسما ومعنى لا حكما كما صرح بذلك في غيره وذهب المصنف الى ان الظاهر انه ليس من هذا
القبيل بل من قبيل العلة اسما ومعنى وحكما لوجود الاضافة والتاثير والمقارنة ولم يجزم بذلك
لعدم تصريح السلف به فعلى هذا بين العلة اسما ومعنى لا حكما وبين العلة التي تشبه الاسباب عموم
من وجه لصدقهما معا في الامثلة السابقة وصدق الاول فقط في البيع الموقوف وصدق الثاني
فقط في مثل شرى القريب قوله واما ماله شبهة العلية بكسر الهمزة لكونه عطفا على قوله
واما اسما ومعنى وهذا هو العلة معنى لوجود التاثير لجزء العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه
ولا حكما لعدم الترتب عليه اذ المراد هو الجزء الاخير واحد الجزئين الغير المرتبين كالقدر والجنس
وهو عند الامام السرخسي سبب محض لان احد الجزئين طريق يفضي الى المقصود ولا تاثير له ما لم
ينضم اليه الجزء الآخر وذهب فخر الاسلام الى انه وصف له شبه العلية لانه مؤثر والسبب

Copyright © King Saud University

المحض غير موثر وهذا خلاف ما تقرر عندهم من انه لا تاثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول وانما الموثر
هو تمام العلة في تمام المعلول وعلى ما ذكرهما لماه ان علة الربوا هي القدر مع الجنس كان لكل من القدر
والجنس شبهة العلية فيثبت به ربوا النسيئة لانه شبهة الفضل لما في النقد من المزية فلا يجوز ان
يسلم حنطة في شعير وهذا بخلاف ربوا الفضل فانه اقوى الحرمتين فلا يثبت بشبهة العلة بل يتوقف
ثبوته على حقيقة العلة اعني القدر والجنس كيف والنص قايم وهو قوله عليه السلم اذا اختلف
النوعان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد **قوله** واما معنى وحكما يعني اذا كانت علة ذات وصفين مترتب
مترتبين في الوجود فالمتاخر وجودا علة معنى وحكما لوجود التاثير والاتصال لا اسما لعدم الاضافة
اليه بدون واسطة بل انما يضاف الى المجموع وذلك كالقرابة ثم الملك فان لكل منهما نوع تاثير في العتق
لان لكل منهما اثرا في ايجاب الصلة وهذا تجب صلة القرابات وتفقة العبيد الا ان الاخير
ترجح بوجود الحكم عنده فيجعل علة معنى وحكما ويصير الاول بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم
فيجعل وصفا له شبهة العلية في كون الملك علة معنى وحكما لا اسما نظرا لان اضافة الحكم
الى الملك وثبوته به امر ظاهر شايع في عبارة القوم ولفظ المصنف صريح فيه فكيف لا يكون علة اسما
وذهب المحققون الى ان الجزء الاول يصير بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم ويصير الحكم مضافا
الى الجزء الاخير كالجزء الاخير في اثقال السفينة والقدح الاخير في السكر وذكر في التقويم
ان الاول انما يصير موجبا بالاخير ثم الحكم يجب بالكل فيصير الجزء الاخير كعلة العلة
فيكون له حكم العلة وانت خبير بان علة العلة تكون علة اسما لا محالة وقد كان بابه
يجب فيما هو علة اسما ان يكون موضوعا للحكم على ما صرح به الامام السرخسي وغيره والملك
لم يوضع في الشرع للعتق وانما الموضوع له ملك القرابة وشرى القريب **قوله** حتى يصح به
الكفارة عند الشرا فان قلت الجزء الاخير هو الملك دون الشرى فكيف يصح هذا التفريع
قلت الشرى علة الملك وعلة العلة بمنزلة العلة والحكم غير متراخ ههنا فالنية عند
الشرى نية عند ايجاد العلة التامة للاعتاق اذ لا اضافة الى القرابة التي هي الجزء الاول
**قوله** ويضمن اي لو اشترى رجلان رجلا قريبا محرما لاحدهما فان اشترى الاجنبي نصفا ثم
القريب بعده ضمن القريب نصف الاجنبي بالاتفاق موسرا كان القريب او معسرا لانه افسد
على الاجنبي نصيبه بما هو علته وهو الشرى وان اشترياه معا فعند ابي يوسف ومحمد ايضا
يضمن لما مر سوا علم الاجنبي او لم يعلم اذ لا عبرة بجهله لانه من جهته وعند ابي حنيفة رضي الله عنه

لا يضمن



لا يضمن لان الاجنبي رضي بفساد نصيبه حيث جعل القريب شريكا له في الشرى سوا علم القرابة
او لم يعلم اذ لا عبرة بالجهل لانه يقصر منه بخلاف ما اذا اشترى الاجنبي نصفه اولا فانه
لا رضى منه بالفساد فان قيل لا نسلم وجود الرضى في صورة الجهل بالقرابة كيف وهو لا يتصور
الا مع العلم بها اجيب بان الرضى امر باطن فادير الحكم مع السبب الظاهر الذي هو الاشتراك
ومباشرة الشرى وايضا لما لم يعتبر جهله وجعل في حكم العدم صار كان العلم كان حاصلا وفي قوله
ولا يعتبر جهله اشارة الى هذا **قوله** حتى يضمن مدعي القرابة يعني اذا اشترى اثنان عبدا
مجهول النسب ثم ادعى احدهما انه ابنه عتق وضمن لشريكه قيمة نصيبه لان الجزء الاخير من العلة اعني القرابة
قد حصل بصنعه فيكون هو المعتق ولو كانت القرابة معلومة قبل الشرى لم يضمن مدعي القرابة
لانها لم تحصل بصنعه وقد رضي الاجنبي بفساد نصيبه فقوله لم يضمن قول ابي حنيفة
رضي الله عنه ويختص بصورة الشرى معا حتى لو اشترى الاجنبي اولا ضمن مدعي القرابة
حصته لعدم الرضى واما اذا ورثا عبدا مجهول النسب فادعى احدهما انه ابنه يضمن المدعي
لان القرابة بصنعه ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن بالاتفاق لان الملك بالارث ليس
من صنعه **قوله** او باقامة الدليل السبب الداعي هو الذي يفضي الى الشي في الوجود فلا بد ان يتقدمه
والدليل هو الذي يحصل من العلم به العلم بذلك الشي فربما يكون زمانا متاخرا في الوجود كالاخبار
عن المحبة ويقتصر على المجلس لان تعليق الطلاق بما لا يطلع عليه الا باخبارها بمنزلة تخييرها وهو
يقتصر على المجلس **قوله** والطهر مقام الحاجة يعني ان الطلاق امر محظور لما فيه من قطع النكاح المسنون
الا انه شرع ضرورة انه قد يحتاج اليه عند العجز عن اقامة حقوق النكاح والحاجة امر باطن لا
يوقف عليه فاقيم دليلها وهو زمان يتجدد فيه الرغبة الى الجماع اعني الطهر الخالي عن الجماع مقام
الحاجة تيسيرا وقد يقال ان دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق في الطهر لا الطهر نفسه
**قوله** واستحداث الملك يعني ان الموثر في وجوب الاستبراء وهو الاحتراز عن الوطي ودواعيه
في الامة عند حدوث الملك فيها الى انقضاء حيضة او ما يقوم مقامها هو كون الرحم مشغولا بما الغير
احترازا عن خلط الماء بالماء وسقي الماء زرع الغير الا انه امر خفي فاقيم دليله وهو استحداث
ملك الوطي بملك اليمين مقامه فان الاستحداث يدل على ملك من استحدث منه ويتلقى من جهته
وملكه يمكن من الوطي المودي الى الشغل فالاستحداث يدل بهذه الواسطة على الشغل الذي هو
علة الاستبراء وذهب بعضهم الى انه من اقامة السبب اذ الشغل انما هو بالوطي والملك يمكن منه مودي

وان تاخر القرابة يعني اذا ورثا عبدا
مجهول النسب فادعى احدهما انه ابنه
يضمن المدعي لان القرابة بصنعه ولو
كانت القرابة معلومة لم يضمن بالاتفاق
لان الملك بالارث ليس من صنعه
ويمكن ان يتصور تاخر القرابة
في الشرى ايضا بان اشتريا عبدا
فادعى احدهما انه ابنه ولا يخفى حكمه
صح

اليه وكاع وفيه نظر لان الشغل انما هو بوطي البايع والملك يملي من وطي المشتري والاظهر ما في البعض
ان علة الاستبرا صيانة الماء عن الاختلاط بما قد وجد واستحداث ملك الوطي علة النفس
سبب مودي اليه لان هذا الاستحداث يصح من غير استبرا بلدوم من البايع ومن غير طهور براة
رحمها عن مائه فلو كان الوطي الثاني بنفس الملك لادى الى الخلط فكان الاطلاق بنفس الملك
سببا موديا اليه وظهر انه ذليل باعتبار وسبب باعتبار ولهذا سماه الامام السرخسي السبب
الظاهر الدليل على العلة **قوله** كما في تحريم الدواعي اي دواعي الجماع من المس والتقبيل
والنظر بشهوة حيث قيمت مقام الزنا ووطي في الحرمة على الاطلاق اذا كانت مع الاجنبية واقيمت
مقام الوطي في الحرمة حالتي الاعتكاف والاحرام اذا كانت مع الزوجة او الامة **قوله**
ولما جعلوا الجز الاخير يعني ان القوم وان لم يصرحوا بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط
الا ان التقسيم العقلي بعضهما والاحكام تدل على ثبوتهما اما الاول فلان الجز الاول
من العلة لا يضاف الحكم اليه ولا يترتب عليه مع تاثيره فيه في الجملة فيكون علة معنى لوجود التاثير
لا اسما ولا حكما لعدم الاضافة والمقارنة فاله شبهه العلة وهو الجز الغير الاخير
من العلة يكون هذا القسم بعينه واما الثاني فلانه لا معنى للعلة حكما فقط الا ما يتوقف
الحكم عليه ويتصل به من غير اضافة ولا تاثير فالجز الاخير من السبب الداعي الى الحكم
اذا كان بحيث يتصل به الحكم يكون علة حكما لوجود المقارنة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا
معنى لعدم التاثير اذ لا تاثير للسبب الداعي ولكن لا يكفي لجزيه ولذلك الشرط الذي يعلق عليه
الحكم كدخول الدار فيما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق يتصل به الحكم من غير اضافة ولا
تاثير فيكون علة حكما فقط **قوله** واما السبب فهو لغة ما يتوصل به الى الشي واصطلاحا ما
يكون طريقا الى الحكم من غير تاثير وقد جرت العادة بان يذكر هو في هذا المقام اقسام ما
يطلق عليه اسم السبب حقيقة او مجازا ويعتبر في تعدد الاقسام اختلاف الجهات
والاعتبارات وان اتحدت الاقسام بحسب الذوات ولذا ذهب فخر الاسلام الى ان
اقسام السبب اربعة سبب محض كدلالة السارق وسبب في معنى العلة كسوق الدابة لما سلف
منها وسبب مجازي كاليمين وسبب له شبهة العلة كالطلاق المعلق بالشرط ولما راى المصنف
ان الرابع هو بعينه السبب المجازي كما اعترف به فخر الاسلام وان عد المجازي من الاقسام
ليس بمستحسن قسم السبب الى ما فيه معنى العلة والى ما ليس كذلك وسمى الثاني سببا حقيقيا فقال





تمهيد لتقسيم
موضوع

ومن السبب ما هو سبب مجازا اي مما يطلق عليه اسم السبب ولم يتعرض للسبب الذي فيه شبهة العلل
**قوله** واعلم انه اعتراض بين اما وجوابه فائدته التمكن من تقسيم السبب الى ما يضاف اليه العلة والى ما
لا يضاف يعني ان السبب مفض الى الحكم وطريق اليه لا موثر فيه فلا بد للحكم من علة موثرة فالسبب
اما ان يضاف اليه العلة او لا فالاول السبب الذي في معنى العلة كسوق الدابة فانه لم يوضع
للتلف ولم يوثر فيه وانما هو طريق للوصول اليه والعلة هو وطي الدابة بقوائمها ذلك الشخص
وهو مضاف الى السوق وحادث به فيكون له حكم العلة فيما يرجع الى بدل المحل لا فيما يرجع الى جزاء
المباشرة فيجب على السائق الدية لا الحرمان عن الميراث ولا الكفارة ولا القصاص وكالشهادة
بوجوب القصاص فانها لم توضع له ولم توثر فيه وانما هي طريق اليه والعلة ما توسط من فعل
الفاعل المختار الذي هو المباشر للقتل الا انه سبب في معنى العلة لان مباشرة القاتل مضافة
الى الشهادة حادثة بها من جهة انه ليس للولي استيفاء القصاص قبل الشهادة فيصلح لايجاب ضمان
المحل دون جزاء المباشرة فيجب على الشاهد اذا رجع الدية لا القصاص لانه جزاء المباشرة
ولا مباشرة من الشاهد لان شهادته انما صارت قتلا اي مودية اليه بواسطة قضاء القاضي
واختيار الولي القصاص على العفو وعند الشافعي يجب على الشهود القصاص اذا قالوا عند
الرجوع تعمدنا الكذب وعلم من حالهم انه لا يخفى عليهم انه يقتل بشهادتهم لانه جعل السبب
القوي المولد بالقصد الكامل بمنزلة المباشرة في ايجاب القصاص تحقيقا للزجر وجوابه
ان مبنى القصاص على المماثلة ولا مماثلة بين المباشرة والتسبيب وان قوي والثاني السبب
الحقيقي بان يتوسط بينه وبين الحكم علة هي فعل اختياري غير مضاف الى السبب كفعل السارق
من الدلالة على المال وبين سرقته ولا يكفي في ذلك مجرد كون العلة فعلا اختياريا كما في مسئلة
الشهادة بالقصاص وقوله في بعض نسخ الشروح فالسبب سبب حقيقي لم يقع موقعه على ما لا يخفى
**قوله** بخلاف ما اذا زوجها يعني لو زوج المراة وكيلها او وليها على شرط انها حرة فاذا هي امة
الوكيل او الولي للمتزوج قيمة الولد لان التزوج موضوع للاستيلاد وطلب النسل فيكون المزوج
صاحب العلة وايضا الاستيلاد مبني على التزوج المشروط بالحرية وصفا لازما له فيصير وصف
الحرية بمنزلة العلة كالتزوج فيكون الشارط صاحب علة **قوله** ازالة الامن سبب للضمان
اي ان المحرم الامن الملتزم بعقد الاحرام اذا اغرى حاله كونه محرما عليه للضمان وموجب له فلو لم
الدال محرما حين قتل المدلول الصيد لم يجب الضمان وحقيقة الدلالة الاعلام اي احداث العلم

Copyright © King Saud University

الدالة

في الغير فيجب أن لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد وأن لا يكذبه في ذلك **قوله** وصيد الحرم
أي بخلاف صيد الحرم إذا دل عليه غير المحرم رجلا فقتله فإن الدال لا يضمن لأن دلالته سبب
محض لأن صيد الحرم محفوظ ليس بالبعد عن الناس حتى يكون الدلالة عليه إزالة للأمن
وموجبه للضمان بل هو محفوظ بكونه صيد الحرم الذي جعله الله تعالى آمنا السعي مع بقاء الدنيا
فتعرض الصيد فيه بمنزلة إتلاف الأموال المملوكة والموقوفة ولهذا يكون ضمانه ضمان المحل لا جزاء
بعدد الجاني بخلاف الضمان الواجب بالإحرام فلو دل المحرم على صيد الحرم كان الضمان بالجناية
على الإحرام لا بإزالة الأمن فإن قلت السعاية إلى السلطان الظالم سبب محض وقد وجب
الضمان على الساعي قلت مسألة اجتهادية أفتوا فيها بغير القياس استحسانا لغلبة السعاية
**قوله** فوجأه هو من الوجء وهو الضرب باليد أو السكين **قوله** كالتطليق أي كالصيغ الدالة على
تعليق الطلاق أو العتاق أو النذر بشيء فإنها قبل وقوع المعلق عليه أسباب مجازية لما يترتب عليها
من الجزاء وهو وقوع الطلاق أو العتاق ولزوم المنذور به لإفضائها إليه في الجملة لا أسباب
حقيقية إذ ربما لا تفضي إليه لأن لا يقع المعلق عليه فقوله للجزاء حال من التطليق وما عطف عليه
أي كالتطليق ونحوه حال كونها أسبابا للجزاء ولو كان متعلقا بقوله ما هو سبب على ما زعم
المصنف لكان المعنى ومنه ما هو سبب مجازا للجزاء كالطلاق المعلق ونحوه وكالكفارة وكاليمين
وفساده واضح ثم تسمية هذه الصيغ سببا مجازيا إنما هي قبل وقوع المعلق عليه كدخول الدار
مثلا وأما بعده فتصير تلك الإيقاعات عللا حقيقية لتأثيرها في وقوع الأجزية مع الإضافة
إليها والاتصال بها بمنزلة البيع بالخيار لأن الشرط كان مانعا للعلة من الانعقاد فإذا
زال المانع انعقدت علة حقيقية بمنزلة الإيقاعات المنجزة وهذا بخلاف ما إذا قال
والله لا أدخل هذه الدار فدخلها فإن علة الكفارة لا تصير هي اليمين لأنها موضوعة للبر والبر
لا يفضي إلى الكفارة وإنما يفضي إليها الحنث الذي هو ضده والبر مانع عنه فكيف يصلح علة
لثبوته وإنما علة الكفارة هي الحنث لأنه المؤثر فيها ومسبوق ذلك في بحث الشرط فإن قلت
ما عنى في حقيقة السببية الإفضاء وعدم التأثير فكما أن هذا القسم جعل مجازا لعدم
الإفضاء ينبغي أن يجعل السبب الذي فيه معنى العلة أيضا مجازا لوجود التأثير قلت نعم
إلا أن عدم التأثير لما كان قيدا عدميا وكان حقيقة السببية في اللغة ما يكون طريقا للشيء وموصلا
إليه خصوا هذا القسم الذي يعوزه الاتصال والإفضاء باسم المجاز وسموا [illegible] ما فيه معنى



٢٠٦/٢

العلة بأن سموا السبب الذي ليس فيه معنى العلة سببا حقيقيا وأيضا هذا القسم مجاز بالنظر
إلى الوضع اللغوي أيضا فخصوه باسم المجاز والعلاقة أنه يؤول إلى السببية بأن يصير طريقا للوصول
إلى الحكم عند وقوع المعلق عليه وفيه نظر لأنه في المآل لا يصير سببا حقيقيا بل علة على ما سبق
اللهم إلا أن يراد السبب بحسب اللغة والأولى أن يقال العلاقة هي مشابهة السبب من جهة أنه نوع
إفضاء إلى الحكم في الجملة ولو بعد حين **قوله** ثم عندنا لهذا المجاز أي للمعلق بالشرط الذي سميناه سببا
مجازا شبه الحقيقة أي جهة كونه علة حقيقية من حيث الحكم وعند زفر هو مجاز محض وهذا الخلاف
يظهر في مسألة إبطال تنجيز الطلاق تعليقه وقد ذكر في الكتاب استدلال زفر على عدم الإبطال
أولا ودليل علمائنا على الإبطال ثانيا وجوابهم عن استدلال زفر ثالثا أما وجه استدلال زفر فهو
أن المعتبر وجود الملك حال وجود الشرط لأن التعليق لا يفتقر إلى الملك حالة التعليق بدليل
صحة التعليق بالتزوج مثل إن نكحتك فأنت طالق بل إنما يفتقر إليه حال وجود الشرط
ليظهر فائدة اليمين إذ المقصود من اليمين البر بإيجاب الجزاء في مقابلته فلا بد من أن يكون
الجزاء غالب الوجود ومتحققه عند فوات البر ليحمله خوف نزوله على المحافظة على البر وذلك بقيام
الملك حال وجود الشرط فإن علقه بالملك كان إن تزوجتك فأنت طالق كان الملك متحقق
الوجود عند فوات البر وظهر فائدة اليمين تحقيقا وإن علقه بغيره كدخول الدار مثلا فوجود
الملك وعدمه عند وقوع الشرط وفوات البر غير معلوم فحينئذ فاشتراط الملك حال التعليق لترجيح
جانب وجود الملك عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب وهو أن الأصل في الثابت بقاؤه
فيظهر فائدة اليمين بحسب غالب الوجود فيصح التعليق وينعقد الكلام يمينا وبعدما صح التعليق
بناء على [illegible] دليل وجود الملك عند وقوع الشرط فزوال الملك بأن يطلقها ما دون الثلث
لا يبطل التعليق بناء على احتمال وجوده عند وجود الشرط اتفاقا فكذا لا يبطله زوال الحل
بأن يطلقها الثلث بناء على هذا الاحتمال أيضا والحاصل أنه لا يشترط في ابتداء التعليق بقاء المحل
كما إذا قال للمطلقة الثلاث إن تزوجتك فأنت طالق حتى لو تزوجها بعد الزوج الثاني يقع
الطلاق فلأن لا يشترط ذلك في بقاء التعليق أولى لأن البقاء أسهل من الابتداء وأما دليل علمائنا على أن
التنجيز يبطل التعليق فتقريره أن اليمين سواء كانت بالله أو بغيره إنما شرعت للبر أي لتحقق المحلوف
عليه من الفعل أو الترك وتقوية جانبه على جانب نقيضه فلا بد من أن يكون البر في اليمين بغير الله
مضمونا بالجزاء أي بلزوم المحلوف به من الطلاق أو العتاق ونحوه كما أن في اليمين بالله يصير مضمونا

Copyright © King Saud University

بالكفارة تحقيقًا لما هو المقصود باليمين من الحمل او المنع واذا كان البر مضمونًا بالجزاء كان للجزاء شبهة الثبوت
في الحال اي قبل فوات البر كما للضمان شبهة الثبوت قبل فوات المضمون كما في المغصوب فانه مضمون
بالقيمة بعد الفوات في حال قيام العين المغصوبة في يد الغاصب مع انه لا تصح هذه الاحكام قبل
الغصب ولان البر في التعليق انما وجب خوفًا من لزوم الجزاء والواجب لغيره يكون ثابتًا من وجه
دون وجه فيكون له عرضية الفوات في حق نفسه والجزاء حكم يلزم عند فوات البر فيلزم عند
عرضية الفوات للبر عرضية الوجود للجزاء ويلزم عرضية الوجود لنسبته ليكون المسبب ثابتًا على
قدر السبب وهذا معنى شبهة الثبوت في الحال وكما لا بد لحقيقة الشيء من المحل كذلك لا بد منه لشبهته
ولهذا لا تثبت شبهة النكاح في غير النساء وذلك لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول
لمانع ويمتنع ذلك في غير المحل فيبطل التعليق بزوال الحل بان طلقها ثلثًا لفوات محل الجزاء كما
تبطله بطلان محل الشرط بان يجعل الدار بستانًا ولا تبطله بزوال الملك بان يطلقها ما دون الثلث لقيام المحل
فان قيل فلصحة التعليق لامكان الرجوع فيما اذا فات المحل قلت لما فات ما لا بد منه تحقق البطلان والملك لم يقم دليل على انه لا بد منه في
الابتداء ليتحقق بفواته البطلان وانما لا يكون منه بد عند وقوع الشرط وقد امكن عوده فحينئذ
فلا حاجة للبطلان وفي الطريقة البرغرية انما يشترط بقاء الملك لبقاء التعليق كما يشترط المحل لا
لمحلية الطلاق بل لمحلية النكاح وهي مفتقرة الى بقاء المحل لا الى بقاء الملك وحاصل هذا الطريق
هو ان المحلية شرط لليمين ابتداءً وبقاءً فيبطل بفواتها بالطلقات الثلث واما ما ذكره
المصنف من ان طلقات هذا الملك متعين للجزاء فيبطل اليمين بفواتها فانما هو حاصل طريق
آخر للاصحاب في هذه المسئلة وهو ان هذا اليمين انما يصح باعتبار الملك القائم وليس فيه الا
ثلث طلقات فاذا استوفاها كلها بطل الجزاء فبطل اليمين كما اذا فات الشرط بان جعل الدار
بستانًا او حمامًا اذ اليمين لا ينعقد الا بالشرط والجزاء لافتقارها الى الجزاء التي لا بها يعرف الثلاث
يمين الطلاق ويمين العتاق وينتقض هذا الطريق بما اذا علق الطلاق بالشرط ثم طلقها
ثنتين ثم عادت اليه بعد زوج آخر ووقع الشرط فانه يقع الثلث عند ابي حنيفة وابي يوسف
رضي الله عنهما فلو تعين طلقات هذا الملك لم يقع الا واحدة فانها الباقية فقط ولذا رجح شمس
الائمة وفخر الاسلام بان بطلان التعليق بانعدام المحل لا بان المعلق بالشرط تطليقات
ذلك العقد واما الجواب عن استدلال زفر فهو انه انما اشترط في التعليق بقاء السبب شبهة
الحقيقة في السبب ليلزم منه شبهة الثبوت للجزاء في الحال فيلزم اشتراط المحل في الحال ليكون

فيكون للغصب شبهة ايجاب القيمة قبل الفوات حتى يصح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة م

دليلا



دليلا على ثبوته عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب فيتحقق كون البر مضمونًا بالجزاء ولا حاجة
الى ذلك في التعليق بالتزوج لان وجود الملك عند وجود الشرط متحقق ضرورة ان الشرط انما هو
عين تحقق الملك فيكون البر مضمونًا بالجزاء من غير حاجة الى اثبات الشبهة ولا يخفى ان هذا الجواب
مستغن عما ذكره المصنف من ان الشرط فيه اي في هذا التعليق بمعنى العلة وليس للحكم
شبهة الثبوت قبلها اي قبل العلة وانما هو جواب آخر تقريره ان الشرط هاهنا اي في صورة
التعليق بالتزوج بمعنى العلة لان ملك الطلاق انما يستفاد بالنكاح وليس للجزاء شبهة الثبوت قبل
العلة لانه يمتنع ثبوت حقيقة الشيء قبل علته كالطلاق قبل النكاح فلا شبهته اعتبارًا
للشبهة بالحقيقة لان شبهة الشيء لا تثبت حيث لا تثبت حقيقته كشبهة النكاح في غير النساء
واما لم يبطل الطلقات الثلث تعليق الظهار لان محل حكم الظهار هو الرجل لان غايته المنع عن
الوطي وذلك في الرجل وهو قائم لم يتجدد ولان غايته ليس في ابطال حل المحلية حتى ينعدم بانعدام
المحل بل في منع الزوج عن الوطي الحلال الى وقت التكفير والمنع ثابت بعد التطليقات الثلث
فيثبت الظهار الا ان ابتداء الظهار لا يتصور في غير الملك لان معناه تشبيه المحللة بالمحرمة
قوله اعلم ان لكل من الاحكام قد جرت عادة القوم بان يوردوا في آخر مباحث اقسام النظم
بابا لبيان اسباب الشرائع اي الاحكام المشروعة على وجه الاجمال والمصنف لما ضبط
ما تفرق من المباحث المتعلقة بالعلة والسبب والشرط وجوز ان يورد هذا البحث بعد ذكر
السبب في صدره بكلمة اعلم منبهًا على انه باب جليل القدر في فن الاصول يجب ضبطه وعلمه
لا كما يزعم بعضهم من انه لا عبرة بالاسباب اصلا والاحكام انما تثبت بايجاب الله تعالى ابتداء
او ذلك لانه نصب الادلة والعلم لنا انما يحصل من الادلة وذلك للقطع بانها مضافة الى ايجاب
الله تعالى لانه شارع الشرائع اجماعا فلو اضيف الى اسباب اخر لزم توارد العلل المستقلة على
معلول واحد وايضا لو كانت المذكورات عللا واسبابا لما انفكت الاحكام عنها ولم تتوقف
على ايجاب الله تعالى وانكر بعضهم ذلك في العبادات خاصة اذ المقصود فيها الفعل فقط
ووجوبه بالخطاب اجماعا بخلاف المعاملات والعقوبات فانها تترتب على افعال العباد
فيجوز ان يضاف الاموال وتسليم النفس للعقوبة الى الاسباب ونفس الوجوب الى الخطاب
والجواب انه لا كلام في ان شارع الشرائع هو الله تعالى وحده وانه المتفرد بايجاب
الاحكام الا انا نضيفه الى ما هو سبب في الظاهر بجعل الله تعالى وجعل الاحكام

مترتبة عليها تيسيراً وتسهيلاً على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب الظاهرة
على انها امارات وعلامات لا مؤثرات وبعضها قد ثبت بالنص والاجماع كالبيع للملك والقتل
للقصاص والزنا للحد الى غير ذلك والى ما ذكرنا اشار بقوله سبباً ظاهراً ترتب عليه الحكم
على ما مر في فصل الامر قوله فسبب الوجوب الايمان بالله اي التصديق والاقرار بوجوده ووحدانيته
وسائر صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل هو حدوث العالم اي كون جميع ما سوى الله
من الجواهر والاعراض مسبوقاً بالعدم وانما سمي عالماً لانه علم على وجود الصانع به يعلم ذلك
ولا خفاء في ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى سبب ظاهر تيسيراً على العباد
وقطعاً لحجج المعاندين والزاماً لهم لئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب ومعنى سببية حدوث
العالم انه سبب لوجوب الايمان بايجاب الله تعالى الذي هو فعل العبد لا لوجود الصانع
او وحدانيته او غير ذلك مما هو ازلي وذلك لان الحادث يدل على ان له محدثاً صانعاً قديماً غنياً
عما سواه واجباً لذاته قطعاً للتسلسل ثم وجوب الوجود ينبئ عن جميع الكمالات وينفي جميع
النقصانات لا يقال لو كان السبب هو الحدوث الزماني على ما فسرتم لما كان القائلون بقدم
العالم بالزمان وحدوثه بالذات بمعنى المسبوقية بالغير والاحتياج اليه قائلين بوجوب الايمان
بالله تعالى لانا نقول من جملة الايمان بالله الايمان بانه صانع العالم بارادته واختياره واثر
المختار لا يكون الا حادثاً وهم ينفون ذلك ولو سلم فليس المراد ان السبب بالنظر الى كل
احد هو حدوث العالم فقط بل مراتب الناس في ذلك متفاوتة على ما يشير اليه قوله تعالى
سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم الآية الا ان الاستدلال بالآفاق والانفس هو اشد المراتب
وضوحاً واكثرها وقوعاً وابينها دلالة لما ادرك كل احد يشاهد نفسه والسموات والارضين فكان
ملازماً لكل من هو من اهل الايمان فلذا صح ايمان الصبي المميز لتحقق سببه وهو الآفاق والانفس
ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار الصادر عن النطق والتأمل اذ الكلام في الصبي العاقل وهو
اهل لذلك بدليل ان الايمان قد يتحقق في حقه تبعاً للابوين فلو امتنع صحته لم يكن الا بحجر
شرعي وذلك في الايمان محال لانه لا يحتمل عدم المشروعية اصلاً نعم هو غير مخاطب
بالايمان لعدم التكليف المعتبر في الخطاب فسقط عنه الاداء الذي يحتمل السقوط في
بعض الاحوال كما اذا اراد الكافر ان يؤمن فاكره على السكوت عن كلمة الاسلام قال ابو
اليسر وجوب الاداء مبني على العقل الكامل عند بعضهم وعلى الخطاب عند عامة المشايخ



فالصبي اذا بلغ في شاهق الجبل ولم تبلغه الدعوة فمات ولم يسلم كان معذوراً عند عامة المشايخ اذ
وجوب الاداء بالخطاب ولم تبلغه وعند الآخرين لا يكون معذوراً لان وجوب الاداء انما يشترط
فيه الخطاب اذا كان في حكم يحتمل النسخ والرفع والايمان ليس كذلك الا انا نشترط صحة الاداء على كونه
مشروعاً في حق المؤدي كما في جمعة المسافر قوله وللصلوة اي سبب الوجوب للصلوة هو
الوقت على ما مر تحقيق ذلك في الفصل المعقود لبيان ان المأمور به نوعان مطلق وموقت
قوله وللزكوة اي سبب الوجوب للزكوة ملك المال الذي هو نصاب وجوب الزكوة في ذلك
المال لاضافتها اليه مثل قوله عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم وللتضاعف الوجوب
بتضاعف النصب في وقت واحد واعتبار الغنى لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى واحوال الناس
في الغنى مختلفة فقدره الشارع بالنصاب الا ان كمال الغنى يكون بالنماء ليصرف الى الحاجات
المتجددة مع بقاء اصل المال فيحصل الغنى ويتيسر الاداء فصار النماء شرطاً لوجوب الاداء تحقيقاً
للغنى واليسر الا ان النماء امر باطن فاقيم مقامه السبب المؤدي اليه وهو الحول المشتمل على الفصول
الاربعة التي لها تأثير في النماء بالدر والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في كل فصل
الى ما يناسبه فصار الحول شرطاً وتجدده بتجدد النماء وتجدد النماء تجدد المال الذي هو السبب لان
السبب هو المال بوصف النماء والمال بهذا النماء غيره بذلك النماء فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول
تكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط قوله وللصوم اتفق المتأخرون على ان سبب وجوب صوم
رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره الا ان شمس الائمة ذهب الى ان السبب هو
مطلق شهود الشهر اعني الايام بلياليها لان الشهر اسم للمجموع وسببيته باعتبار اظهار شرف
الوقت وذلك في الايام والليالي جميعاً ولهذا لزم القضاء على من كان اهلاً في الليل ثم جن وافاق
بعد مضي الشهر ولهذا صح نية الاداء بعد تحقق جزء من الليل ولم يصح قبله وليس في حكم السبب جواز
الاداء فيه بل في وقت الواجب ووقت الصوم هو النهار لا غير وذهب الاكثرون وهو المختار عند
المصنف الى ان كل يوم سبب لصومه بمعنى ان الجزء الاول الذي لا يتجزى من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم
لان صوم كل يوم عبادة على حدة مختص بشرائط وجوده منفرد بالافساد لطريان ما يوافقه فيتعلق
بسبب على حدة واما جواز النية بالليل ووجوب القضاء على من افاق بعض الشهر فقد مر بيانه في باب الامر
قوله وعن اما الانتزاع الحكم يعني ان كلمة عن يدل على انتزاع الشيء عن الشيء وانفصاله عنه لانها
للبعد والمجاوزة فاداء وقت صلة للاداء في حكم الاستقرار اما ان يكون لانتزاع عن السبب

كما يقال ادى الزكوة عن ماله والخراج عن ارضه او يكون للدلالة على ان ما وجب على محل فاداه عنه
غيره كانه نايب عنه كما يقال ادى العاقلة الدية عن القاتل وحمل الحديث على المعنى الثاني باطل
لانه يقتضي الوجوب على العبد والكافر والفقير الذين يكونون في مونة المكلف ضرورة دخولهم
فيمن يمونون وهذا باطل لان العبد لا يملك شيا فلا يكلف بوجوب مالي والكافر ليس من اهل القربة
والفقير ممن يجب له فلا يجب عليه ويصرف اليه فلا يصرف عنه اذ لا خراج على الخراج وذكر في
الاسرار ما يصلح جوابا عن هذا وهو ان العبد من حيث انه انسان مخاطب وهذه صدقة
فالظاهر انها عليه كما في نفقته والمولى يوديه عنه ولكن في الحقيقة لا وجوب عليه لانه ملحق
بالبهيمة فيما عليه فعلى اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب على
المولى فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصل وهكذا نقول في الصبي والمجنون والكافر
قوله بخلاف تضاعف الوجوب فانه امر حقيقي لا يحتمل
الاستعارة التي هي من اوصاف اللفظ لا من افعال المكلف وليس بسديد لان مراد السايل بالاستعارة
انه كما جاز الاضافة الى غير السبب مجازا فليجز تضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب
بنا على انه يشبه السبب في احتياج الحكم اليه فالجواب ان الاضافة الى غير السبب وارد في
الشرع كحجة الاسلام وصلوة المسافر وتضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب ليس
بوارد ان يجعل تضاعفا للسبب كالحول على ما مر واما تكرر الواجب بتكرر الوقت
فلتكرر السبب ايضا لان السبب هو الراس بصفة المونة يتكرر وجوبها بتكرر الحاجة
والشرع جعل يوم الفطر وقت الحاجة فيتجدد بتجدد الحاجة قوله فهذا الدليل اقوى
اشارة الى دفع ما يتوهم من الترجيح بكثرة الادلة وهو ان دليل سببية الراس هو الاضافة
وغيرها فصح بانه ترجيح بالقوة قوله وايضا وصف المونة يرجح سببية الراس لان
تعليق الحكم بوصف المونة في قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون يشعر بان هذه الصدقة تجب
بوجوب المؤن والاصل في وجوب المؤن راس يلي عليه كما في العبيد والبهايم ففيه تنبيه ايضا
على اعتبار المونة والولاية قوله والحج اي سبب الوجوب للحج هو البيت بدليل الاضافة لا
الوقت او الاستطاعة اذ لا اضافة اليه ولا يتكرر بتكرره مع صحة الاداء بدون الاستطاعة
كما في الفقير بل الوقت شرط لجواز الادا والاستطاعة لوجوبه اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب
بدون الاستطاعة قوله وللعشر يعني ان سبب كل من العشر والخراج هو الارض النامية الا انها

سبب للعشر بالنماء الحقيقي وللخراج بالنماء التقديري وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر
متعلق بجنس الخارج فلا بد من حقيقته والخراج مقدر بالدراهم فيكفي النماء التقديري فقوله حقيقة
الخارج متعلق بالنامية ثم كل من العشر والخراج مونة للارض حتى لا تعتبر فيه الاهلية الكاملة لان
الله تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها فيجب عمارتها والنفقة عليها
كالعبيد والدواب فلزم الخراج للمقاتلة الذابين عن الدار الحامين لها عن الاعداء والعشر للمحتاجين
والضعفاء الذين هم يستنزلون النصر على الاعداء ويستمطرون في السنة الشهباء فيكون النفقة على الفريقين
نفقة على الارض بعد بقائها باعتبار النماء الحقيقي العشر عبادة لان الواجب جزء من النماء من الخارج من
الارض قليلا كان او كثيرا بمنزلة الزكوة من المال النامي وباعتبار النماء التقديري الخراج عقوبة لما في الاشتغال
بالزراعة من الاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر والاقبال على المبغوض المذموم بلسان
الشرع والدنو من راس الخطيات وهذا يصلح سببا للذلة والصغار وضرب ما هو بمنزلة الجزية
ولا خفاء ان الارض اصل والنماء وصف وتبع فيكون باعتبار الاصل كل منهما مونة وباعتبار الوصف
العشر عبادة والخراج عقوبة فيتنافيان باعتبار الوصف ولا يجتمعان في سبب واحد هو الارض
النامية وعند الشافعي رحمه الله يجب العشر في الارض الخراجية وذلك لان سبب الخراج عنده الارض
وسبب العشر الخارج من الارض قوله وللطهارة اراد الصلوة لترتيبها عليها في قوله تعالى اذا قمتم
الى الصلوة فاغسلوا اي اذا اردتم القيام الى الصلوة ومثل هذا مشعر بالسببية واما اضافتها
الى الصلوة وثبوتها بثبوتها وسقوطها بسقوطها فانما يصلح دليلا على سببية الصلوة دون ارادتها
والحدث شرط لوجوب الطهارة لان الغرض من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدي الرب بصفة الطهارة
فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون
شرطا ولهذا لو توضا من غير وجوب كما لو توضا قبل الصلوة واستدام الى الوقت جازت الصلوة
بها لان المعتبر في الوصف هو الوجود قصدا ولم يقصد وليس الحدث بسبب لان سبب الشي ما
يفضي اليه ويلايمه والحدث يزيل الطهارة ويناقضها وقد يجاب بانه لا يجعل سببا لنفس الطهارة
بل لوجوبها وهو لا ينافيه بل يفضي اليه لا يقال لو كان الحدث شرطا لوجوب الطهارة وهي شرط للصلوة
لزم كون الحدث شرطا للصلوة لان شرط الشرط شرط وايضا الصلوة مشروطة بالطهارة فيتاخر
عنها فلو كانت سببا للطهارة لتقدمت عليها وهذا محال لانا نجيب عن الاول بان شرط الصلوة
وجود الطهارة لا وجوبها والمشروط بالحدث وجوبها لا وجودها وعن الثاني بان المشروط هو

وان لم يجب الخراج في الارض العشر

سبب العشر



٢٢٩

Copyright © King Saud University

صحة الصلوة ومشروعيتها والشرط وجود الطهارة والسبب هو ارادة الصلوة لا نفسها والمسبب
هو وجوب الطهارة لا وجودها فالمقدم غير المتاخر قوله والحدود والعقوبات يريد ان السبب يكون
على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة يكون محظورات محضة كالزنا والسرقة والقتل
واسباب الكفارات لما فيها من معنى العبادة والعقوبة يكون امورا دائرة بين الحظر والاباحة مثلا
الفطر في رمضان من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية
على العبادة محظور وكذا الظهار والقتل الخطا وصيد الحرم ونحو ذلك فان فيها كلها جهة من
الحظر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنا فانه يلاقي حراما محضا فان قيل ظاهر هذا الكلام مشعر
بان سبب كفارة اليمين هو اليمين وانها دائرة بين الحظر والاباحة وقد سبق ان السبب الحقيقي هو الحنث
واليمين سبب مجازا قلنا بنى الكلام ههنا على السببية المجازية لانها اظهر واشهر حتى ذكر صاحب
الكشف ان سبب الكفارة هي اليمين بلا خلاف لاضافتها اليها الا انها سبب بصفة كونها معقودة
لانها الدائرة بين الحظر والاباحة لا الغموس وشرط وجوبها فوات البر لان الواجب في اليمين هو البر
احترازا عن هتك حرمة اسم الله تعالى وانما الكفارة خلف عن البر ليصير كانه لم يفت فيشترط فوات
البر لئلا يلزم الجمع بين الخلف والاصل او اليمين وان انعدمت بعد الحنث في حق الاصل اعني البر لكنها
قائمة في حق الخلف فان ليس في الاصل والخلف واحد قوله ولشرعية المعاملات يعني ان ارادة
الله تعالى بقاء العالم الى حين علمه ودمار قدره سبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك وتقريره
ان الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء الى قيام الساعة وهو مبني على حفظ الاشخاص
اذ بها بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر في البقاء الى امور صناعية في الغذاء واللباس
والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى
ازدواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح وكل ذلك يفتقر الى اصول كلية مقررة من عند
الشارع بها يحفظ العدل والنظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات
المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد يشتهي ما يلائمه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور ويختل امر
النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات قوله وللاختصاصات قد سبق ان من الاحكام
ما هو اثر لافعال العباد كالملك في البيع والحل في النكاح والحرمة في الطلاق وهذه تسمى
الاختصاصات الشرعية فسببها الافعال التي هي اثارها وهي التصرفات المشروعة كالايجاب والقبول
مثلا فالحاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية على ما مر وهي اما ان يتعلق بامر الآخرة

وفي المعاملات



وهي العبادات او بامر الدنيا وهي اما ان يتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات او ببقاء النوع باعتبار
المنزل وهي المناكحات او باعتبار المدينة وهي العقوبات وبهذا الاعتبار والترتيب جعل اصحاب
الشافعي الفقه على اربعة اركان فاسباب كل من ذلك ما يناسبه على التفصيل قوله واعلم ان الاسباب
المتعارف في العلة والسبب ما يكون له نوع تاثير ولا يوجد ذلك في بعض ما جعل علة وسببا للاحكام
وكان المصطلح فيما سبق ان للعلة تاثيرا دون السبب وكان بعض ما سماه ههنا سببا مما جعله فيما
سبق علة ونفى كونه سببا اشار ههنا الى اختلاف الاصطلاحات ازالة للاستبعاد وللتوهم
الاعتراض وهذه الاصطلاحات ماخوذة من اطلاقات القوم ولا مشاحة فيها قوله واما
الشرط فهو على ما ذكره المصنف اربعة شرط محض وشرط فيه معنى العلة وشرط فيه معنى
السببية وشرط مجازا اي اسما ومعنى لا حكما ووجه الضبط ان وجود الحكم ان لم يكن مضافا
اليه فهو الرابع كاول الشرطين الذين علق بهما الحكم وان كان يحلل بينه وبين الحكم فعل
فاعل مختار غير منسوب اليه وكان غير متصل بالحكم فهو الثالث كحل قيد العبد والا فان لم يعارضه
علة تصلح لاضافة الحكم اليها فهو الثاني كشق الزق وان عارضه فهو الاول كدخول الدار مثلا في انت
طالق ان دخلت الدار وذكر فخر الاسلام قسما خامسا سماه شرطا في معنى العلامة وهو العلامة
نفسها لما ان العلامة عندهم من اقسام الشرط ولذا سمى صاحب الهداية الاحصان شرطا
محضا بمعنى انه علامة ليس فيها معنى العلية او السببية وقد يقال ان الشرط ان لم يعارضه
علة فهو في معنى العلة وان عارضته فان كان سابقا كان في معنى السبب وان كان مقارنا او
متراخيا فهو الشرط المحض وفيه نظر قوله وهو اي الشرط المحض اما حقيقي يتوقف
عليه الشيء في الواقع او بحكم الشارع حتى لا يصح الحكم بدونه اصلا كالشهود للنكاح او الا عند
تعذره كالطهارة للصلوة واما جعلي يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته اما بكلمة الشرط
مثل ان تزوجتك فانت طالق او بدلالة كلمة الشرط بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط
عليه مثل المراة التي اتزوجها طالق لانه في معنى ان تزوجت امراة فهي طالق باعتبار ترتب
الحكم على الوصف تعليقا له به كالشرط قوله وقد مر اشارة الى بيان اثر الشرط الجعلي
وانه ليس بمنزلة الشرط الحقيقي بحيث لا يصح الحكم بدونه قوله فيضاف اي اذا لم
يعارض الشرط علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط لانه يشابه العلة
في توقف الحكم عليه بخلاف ما اذا وجدت حقيقة العلة الصالحة فانه لا عبرة حينئذ

Copyright King Saud University

بالنية والحلف فلو شهد قوم بأن رجلا علق طلاق امرأته الغير المدخولة بدخول الدار وآخرون
بأنها دخلت الدار وقضى القاضي بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر فإن رجع شهود دخول الدار
وحدهم ضمنوا للزوج ما أداه الى المرأة من نصف المهر لأنهم شهود الشرط السالم عن
معارضة العلة الصالحة لإضافة الحكم اليها وإذا رجع شهود دخول الدار وشهود
اليمين اي التعليق جميعا فالضمان على شهود التعليق لأنهم شهود العلة باعتبار ما يؤول اليه
او باعتبار ان العلة اعم من الحقيقة ومما فيه معنى السببية او باعتبار انه بعد شهادة
الفريقين وقضاء القاضي اتصل الحكم بالعلة فحصل العلية ومع وجود العلة الصالحة
لإضافة الحكم اليها لا حاجة للإضافة الى الشرط فإن قيل لو شهد قوم بأنه تزوج هذه
المرأة بألف وآخرون بأنه دخل بها ثم رجع الفريقان فالضمان على شهود الدخول مع انه
شرط والتزوج علة قلنا هذا مبني على ان شهود الدخول هم شهود النكاح عن
الضمان حيث ادخلوا في ملك الزوج عوض ما غرم من المهر وهو استيفاء منافع البضع بخلاف
ما نحن فيه قوله كشهود التحرير فإنه سبب لكونه مفضيا الى الحكم في الجملة والاختيار علة تحصل بها
لزوم المهر فالحكم يضاف الى العلة دون السبب قوله فإن قال لما اشترط في اضافة الحكم
الى الشرط ان لا يعارضه علة صالحة لإضافة الحكم اليه اورد مثالا ليس فيه معارضة
العلة اصلا وهو ما اذا رجع شهود الشرط فقط وحكمه وجوب الضمان عليهم على ما ذكره
فخر الاسلام واما المذكور في اصول شمس الائمة وابي اليسر فهو انهم لا يضمنون شيئا
وهو المنصوص في الجامع الصغير ثم اورد مثالا لا يوجد فيه معارضة العلة لإضافة الحكم
اليه وهو ما اذا رجع شهود الشرط واليمين جميعا ثم اورد مثالا يوجد فيه معارضة
العلة لكنها لا تصلح لإضافة الحكم اليها وهو ما اذا قال رجل ان كان قيد عبدي عشرة
ارطال فعبدي حر ثم قال وان حله فهو حر فشهد شاهدان بأن القيد
عشرة ارطال وقضى القاضي بعتق العبد فحل المولى قيد العبد فاذا هو ثمانية ارطال
فعند ابي حنيفة رحمه الله يضمن الشاهدان قيمة العبد لأن قضاء القاضي نافذ ظاهرا
وباطنا لابتنائه على دليل شرعي واجب العمل به ولا بد من صيانته عن البطلان بإثبات
التصرف المشهود به مقدما على القضاء بطريق الاقتضاء بخلاف ما اذا بان الشهود عبيدا
او كفارا فإنه لا عبرة بالقضاء حينئذ لإمكان الوقوف على حقيقة الصدق وفيما نحن فيه قد

سقط



سقط حقيقة معرفة وزن القيد لأنه لا يمكن الا بحل القيد وإذا حله يعتق العبد وإذا
نفذ القضاء ظاهرا وباطنا تحقق العتق قبل الحل فلم يمكن إضافته اليه والعلة اعني التعليق
غير صالح للإضافة اليها لأنه تصرف من المالك في ملكه من غير تعد ولا جناية كما اذا باع
ماله بنفسه او اكل طعام نفسه فتعين الإضافة الى الشرط وهو كون القيد عشرة ارطال
والشهود قد تعدوا بالكذب المحض فيجب الضمان عليهم وعندهما ينفذ القضاء ظاهرا لا باطنا
لأنه بني على الحجة الباطلة الا ان العدالة الظاهرة دليل الصدق ظاهرا فيعتبر حجة
في وجوب العمل وإذا لم ينفذ باطنا كان العبد رقيقا بعد القضاء ويعتق بحل المولى
قيده فلا يضمن الشهود ومما ذكرنا ظهر ان العلة هي يمين المالك اعني تعليقه العتق هو المذكور
في اصول فخر الاسلام وغيره وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان علل الاختصاصات
الشرعية هي التصرفات المشروعة حتى لو ادعى شراء الدار واقام البينة وقضى القاضي كانت
علة الملك هي الشراء دون القضاء فما ذهب اليه المصنف من ان العلة هي قضاء القاضي بضمان
العتق محل نظر والعجب انه صرح في مسألة رجوع الفريقين اعني شهود التعليق وشهود
الشرط بأن العلة هي شهود التعليق وهي صالحة لإضافة الضمان اليها لأنها اثبتت العتق
بطريق التعدي حيث ظهر كذبهم بالرجوع فلم لا تكون العلة في مسألة حل القيد هي قضاء القاضي
دون تعليق المالك والتحقيق انه بان في الصورتين ان العتق لم يكن متحققا في الواقع وانما لزم
بقضاء القاضي المبني على الشهادة الباطلة وهو حكم مؤدي الى هلاك المال ففي صورة رجوع
الفريقين شهود التعليق علة متعد به صالحة لإضافة الضمان اليها فلا يضاف الى شهود
الشرط اعني وقوع المعلق عليه وفي مسألة حل القيد العلة غير صالحة لإضافة الضمان
اليها لخلوها عن معنى التعدي فيضاف الى الشرط وهو شهود كون القيد عشرة ارطال لتعديهم
بالكذب المحض اذ لا مساغ للإضافة الى الحل لتحقق العتق قبله ظاهرا وباطنا مع ان شهود
الشرط هنا بمنزلة شهود العلة من وجهين احدهما ان وزن القيد متحقق الوجود والشرط
ما يكون على خطر الوجود وثانيهما ان التعليق لما كان مقررا يعترف به المالك والشهود قد
شهدوا بوجود المعلق كان ذلك في معنى الشهادة بالتحرير فكانوا شهود العلة لإثباتهم
العتق في الحقيقة فإن قيل لم لا يثبت الضمان حتى يضاف الى العلة او الشرط بل يثبت
العتق بلا شيء اجيب بأن العتق حكم مؤدي الى هلاك المال فلا بد من الضمان والعتق

Copyright © King Saud University

بلا شي بمنزلة الضمان على السيد ولا بد من الاضافة قوله والمشي مباح يعني ان المشي وان كان سببا وهو
يشارك العلة في الافضا الى الحكم والاتصال به وعند تعذر الاضافة الى العلة كان ينبغي ان يضاف
الحكم اليه دون الشرط الا ان الضمان ضمان عدوان فلا بد فيما يضاف اليه من صفة التعدي ولا
تعدي في السبب على المشي لانه مباح محض وهذا مشعر بانه لو كان الماشي ايضا متعديا كما اذا كان
الحفر في ملك الغير فسقط الماشي بغير اذن المالك لم يكن الضمان على الحافر ولا رواية في ذلك بل الرواية
مطلقة في ضمان الحافر المتعدي لانا نقول مراده ان المشي مباح في نفسه وان حرم لغيره في بعض الصور
كما اذا كان في ملك الغير لانا نقول الحفر ايضا كذلك والظاهر ان تقييد المشي بالاباحة احتراز عن محل
الخلاف ففي بعض الوجوه عن اصحاب الشافعي رضي الله عنه انه لا ضمان على الحافر عند تعدي
الماشي قوله بخلاف ما اذا اوقع نفسه في بئر العدوان فانه لا ضمان على الحافر لان الايقاع علة
متعدية صالحة للاضافة اليها فلا يضاف الى الشرط قوله واما وضع الحجر يعني ان هذه الامور
طرق مفضية الى التلف فتكون شرطا وههنا نظر وهو انه لا معنى للسببية الا الافضا الى
الحكم والتادي اليه من غير تاثير وهذا حاصل في الحفر وحل القيد وفتح الباب ونحو ذلك
قوله وهو اي الشرط الذي في حكم السبب شرط اعترض عليه اي حصل بعد حصوله فعل فاعل
مختار غير منسوب ذلك الفعل الى الشرط فخرج الشرط المحض مثل ان دخلت الدار فانت طالق
اذا لم يطلق وهو فعل المختار لم يعترض على الشرط بل بالعكس وخرج ما اذا اعترض على الشرط
فعل غير مختار بل طبعي كما اذا شق زق الغير فسال المايع فتلف وخرج ما اذا كان فعل المختار
منسوبا الى الشرط كما اذا فتح الباب على وجه نفر الطاير فخرج فانه ليس في معنى السبب
بل في معنى العلة ولهذا يضمن واما وجوب الضمان عند محمد في صورة فتح باب القفص فليس
مبنيا على ان طيران الطاير منسوب الى الفتح بل ان فعل الطاير هدر فيلحق بالافعال الغير الاختيارية
كسيلان المايع قوله لا يضمن عندنا مشعر بالخلاف وليس كذلك قوله فان الحل بيان للون
حل القيد في حكم السبب لا تعليل لعدم الضمان وتقريره ان الشرط المحض يتاخر عن صورة العلة
والسبب يتقدمها لانه طريق الى الحكم ومفض اليه بان يتوسط العلة بينهما فيكون متقدما
لا محالة واما نا على صورة العلة لان الشرط المحض يتقدم على انعقادها علة لما سبق من ان التعليق
يمنع العلية الى وجود الشرط فلا بد ان يسبق الشرط حتى ينعقد العلة فحل القيد لما كان متقدما
على الاباق الذي هو علة التلف كان شرطا في معنى السبب لا في معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة

عن مضافه



غير مضافة الى السبب ولا حادثة به بخلاف سوق الدابة واما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق فانما
يضمن بناء على ان امره استعمال للعبد وهو غصب بمنزلة ما اذا استخدمه بخدمة وما يقال في بيان تقدم
السبب على صورة العلة ان ما هو مفض الى الشي ووسيلة اليه لا بد ان يكون سابقا عليه ليس بمستقيم
لانه مفض الى الحكم والمطلوب تقدمه على صورة العلة وههنا نظر وهو ان وجوب تاخر الشرط عن صورة
العلة انما هو في الشرط التعليقي لا الحقيقي كالشهادة في النكاح والطهارة في الصلوة والعقل
في التصرفات على ما سيجي قوله اذ لا يجد ان فعل الطير والبهيمة هدر شرعا ولا يصلح لاضافة
التلف اليه فيضاف الى الشرط وايضا هما لا يصبران عن الخروج عادة ففعلهما ملحق بالافعال
الطبيعية بمنزلة سيلان المايع وظهر ان كلا من كون فعلهما هدرا وكونه بمنزلة الافعال الطبيعية
مستقل في الاسناد لا دال على الضمان صوق كلام المصنف ليس كما ينبغي ولابي حنيفة وابي يوسف
رضي الله عنهم انه ان اريد ان فعل الطير والبهيمة هدر في اضافة الحكم اليه فمسلم لكنه لا ينافي
اعتباره في قطع الحكم عن الشرط وان اريد انه هدر مطلقا حتى في قطع الحكم عن الغير فممنوع كما اذا
ارسل شخص كلبه على صيد فمال عن سنن الصيد ثم اتبعه فاخذه لا يحل لان فعله وهو الميل عن
السنن هدر في اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر في منع اضافة الفعل عن المرسل
ولا يخفى ان هذا جواب عن الوجه الاول من اسند لا لمحمد بنا على ما سنا وكلامه من انه
اسند لا ل واحد فان قيل هب ان فتح الباب شرط لا علة لكن قد سبق ان الشرط اذا لم يعارضه
علة صالحة لاضافة الحكم اليه فالحكم مضاف الى الشرط وههنا كذلك لان فعل البهيمة لا يصلح
علة للضمان على المالك وقد يقال الحكم ههنا هو التلف لا الضمان ولا نزاع في صحة اضافته
الى فعل البهيمة قلنا وكذلك الى الفعل الطبيعي فينبغي ان لا يضمن في صورة شق الزق
قوله واذا كان الولي فان عورض بان الظاهر ان الانسان لا يلقي نفسه في البير اجيب
بان التمسك بالظاهر انما يصلح للدفع والولي يحتاج الى استحقاق الدية على العاقلة ولا بد من
اقامة البينة على انه وقع في البير بعد منه قوله واما شرط اسما لا حكما كما اذا قال ان
دخلت هذه الدار وهذه فانت طالق فاول الشرطين بحسب الوجود شرط اسما لتوقف الحكم عليه
في الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدارين وهي في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها
فدخلت الدارين او دخلت احدهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان ابانها فدخلت
احدهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى تطلق عندنا لان اشتراط الملك حال وجود الشرط انما هو

قلنا لا نم ان لا يصلح علة للضمان

Copyright © King Saud University

بعينه وجود الجزاء لا بعينه وجود الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين في غير الملك علقت اليمين
ولا تبقى اليمين لان محل اليمين هي الذمة فبقي ببقائها ولا يشترط الا عند الشرط الثاني لانه حال
نزول الجزاء المفتقر الى الملك وبهذا يخرج الجواب عن وجه قوله زفر ان الشرطين شي واحد
في وجود الجزاء وفي احدها يشترط الملك فكذا في الاخر قوله واما العلامة هي على مقتضى تفسير
المصنف ما تعلق بالشي من غير تاثير فيه ولا توقف له عليه بل من جهة انه يدل على وجود ذلك
الشي فيباين الشرط والسبب والعلة والمشهور انها ما يكون علما على الوجود من غير ان يتعلق
به وجوب ولا وجود الا انهم مثلوا فيه بالاحصان مع ان وجوب الرجم موقوف عليه وسماه
بعضهم شرطا فيه معنى العلامة وبعضهم شرطا على الاطلاق لتوقف وجوب الرجم عليه واما
تقدمه على وجود الزنا فلا تاثير في ذلك فان تاخر الشرط عن صورة العلة ليس بلازم بل من الشروط
ما يتقدمها كشروط الصلوة وشهود النكاح كذا في الكشف وهو حاصل الاشكال الذي ذكره
المصنف واجاب عنه بان لزوم التاخر عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي واما الحقيقي
اعني ما يتوقف عليه الشي عقلا او شرعا فقد يتقدم على صورة العلة كشروط الصلوة وشهود
النكاح وقد يتاخر كالحفر المتاخر عن وجود ثقل زيد وقطع الحبل المتاخر عن وجود ثقل
العدل فالمتاخر لكونه اوفى بواسطة اتصاله بالحكم يسمى شرطا في معنى العلة والمتقدم
لعدم مقارنته الحكم سمي علامة وحاصل هذا الكلام ان الاحصان شرط الا انه سمي علامة
لمشابهته العلامة في عدم الاتصال بالحكم ثم ظاهر كلام المصنف محل نظر اما اولا فلان الشرط
التعليقي قد يكون متقدما واما المتاخر ظهوره والعلم به كما في تعليق عتق العبد بكون
قيده عشرة ارطال واما ثانيا فلانه ليس كل شرط متقدم سمي علامة كشروط الصلوة ولا كل
شرط متاخر يكون في معنى العلة كشهود اليمين على ما سبق واما ثالثا فلان الشرط الذي في معنى
العلة قد يتقدم على صورة العلة كما اذا كان ولاده من سقط في البير بعد حفر البير
فان ثقله الذي هو العلة قد حصل بعد الشرط اعني ازالة الامساك عن الارض قوله ولما
كان في النظر في كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة نفيا بل ان يقول لكونه علامة وان صلح
محلا للنظر الا انه لا خفاء في انه ليس شرطا في معنى العلة اذ الشرط انما يكون في معنى العلة
اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليه كما لزنا هنا مع ان الاحصان عبارة عن خصال
حميدة بعضها مندوب اليه وبعضها مامور به فلا يصلح ان يكون في معنى العلة الموجبة للعقوبة

المحصه



المحصه قوله فان قيل مبني هذا السوال على الرواية المذكورة في الاسرار وهي ان عتق هذا العبد
لا يثبت بشهادة الكافرين وان كانت شهادتهما حجة على هذا العتق لولا الزنا وذلك لان قبول الشهادة
في الاعتاق قبل الزنا يستلزم ايجاب الرجم على المسلم ضرورة تحقق الاحصان فالمذكور في الهداية و
الكافي انه يثبت العتق تضررا على المولى الكافر ولا يثبت سبق تاريخ الاعتاق على الزنا لما فيه من تضرر
المسلم بوجوب الرجم عليه فالحاصل ان شهادتهما تضمن ثبوت العتق وتقدمه على الزنا وضرر الاول
يرجع الى الكافر فيقبل والثاني الى المسلم فلا يقبل قوله وههنا لا يثبت اي في صورة ثبوت
الاحصان بشهادة الرجال مع النساء لا يثبت بشهادة النساء العقوبة لان الاحصان علامة لا علة
او سبب او شرط في معنى العلة فيكون اثباته اثباتا للعقوبة قوله وهو يصلح الضمير للشهادة
وتذكيره باعتبار ان المصدر في معنى ان مع الفعل قوله وهو ما ذكر اي اضرار المسلم في هذه الصورة
المذكورة في ادعائه الرق ودفع انكاره لاستحقاقه الرجم وحاصل الكلام ان امتناع قبول شهادة
النساء لخصوصية في المشهود به وهو الحد وذلك منتف في الاحصان لانه علامة لا موجب
وامتناع قبول شهادة الكفار لخصوصية في المشهود عليه وهو كونه مسلما فلا يقبل في الصورة المذكورة
لتضرر العبد المسلم فان الرق مع الحيوة خير من العتق مع الرجم قوله وعند ابي حنيفة لا يقبل
شهادة القابلة في الصورة المذكورة لان الولادة في حقنا ليست بعلامة بل بمنزلة العلة المثبتة
للنسب ضرورة انا لا نعلم ثبوت النسب الا بها فيشترط لاثباتها كمال الحجة رجلان او رجل وامراتان
بخلاف ما اذا وجد الفراش القائم او الحبل الظاهر او اقرار الزوج بالحبل فان كلا من ذلك
دليل ظاهر يستند اليه ثبوت النسب ويكون الولادة علامة معرفة قوله واذا علق
بالولادة طلاق يعني فيما اذا لم يكن الحبل ظاهرا ولا الزوج مقرا به اذ لو وجد احدهما فعند
ابي حنيفة رحمه الله يثبت بمجرد اقرارها بالولادة كما في تعليق الطلاق بالحيض ووجه ايراد هذه
المسئلة ههنا ان الولادة علامة لثبوت النسب وان جعلت شرطا تعليقيا فيعتبر عندهما كما
كونه علامة حتى يثبت بشهادة امراة فيثبت ما يتعلق بها من الطلاق وغيره وعنده يعتبر
جانب الشرطية حتى لا يثبت في حق الطلاق الا بشهادة رجلين او رجل وامراتين ولا امتناع
في ثبوت الولادة في حق نفسها لا في حق وقوع الطلاق كما انه لا امتناع في ثبوت شراء الامة
في نفسها لا في حق استحقاق الرد على البايع فيما اذا اشترى امة على انها بكر وادعى المشتري

Copyright © King Saud University

بانها ثيب وشهدن امراة بذلك وبخصوص الشان للولادة اصلا ووصفا هو لونها شرطا والشاهد الواحد هو الاول دون الثاني واما ثبوت النسب فانما يكون بالفراش القايم وبالولادة لظهور ان النسب كان ثابتا بالفراش القايم وبهذا التعليق كذا في شرح التقويم قوله بخلاف الجلد حيث جعلنا ان الجلد ورد الشهادة مرتبا على الرمي والعجز عن اقامة البينة بقوله تعالى والذين يرمون المحصنات الاية فاذا كان العجز علامة في حق رد الشهادة فلذا في حق الجلد فينبغي ان يقدم الجلد على العجز لا سيما ان القران في النظم يوجب القران في الحكم عند الشافعي رضي الله عنه فان قيل ان قوله تعالى ثم لم ياتوا عطف على قوله يرمون فيكون شرطا مثله كما اذا قال ان دخلت الدار فكلمت زيدا فانت طالق وعبدي حر كان تكلم زيد شرطا للطلاق والعتق جميعا مثل الدخول فلو جعل مجرد الدخول شرطا في حق العتق لزم الغاء الشرط الثاني في حقه قلنا لو سلم لغوا في حق رد الشهادة لما لاح من الدليل على انه في حقه علامة لا شرط حقيقي وفي حق الجلد شرط لا علامة وهو ان القذف في نفسه كبيرة فيلغي في رد الشهادة وتقديم الجلد على العجز ليس بممكن بل يتوقف عليه فيكون شرطا قوله قلنا يعني ان القذف في نفسه ليس بكبيرة موجبة لرد الشهادة بل هو شرط ان يكون جناية حسبة لله تعالى منعا للفاحشة ولو كان في نفسه كبيرة وفاحشة لم تكن الشهادة عليه مقبولة اصلا فان قيل لما احتمل الحسبة ولم يكن جناية محضة كان ينبغي ان لا يتعلق به الحد ورد الشهادة قلنا هو وان احتمل ان يكون حسبة الا انه لا يحل الاقدام عليه وان كان صادقا الا ان يوجد الشهود فاذا مضى زمان يتمكن من احضار الشهود وهو الى اخر المجلس في ظاهر الرواية والى ما يراه الامام في رواية وفي المجلس الثاني في رواية عن ابي يوسف ولم يحضرهم صار القذف كبيرة مقتصرا على الحال لا مستندا الى الاصل لاحتمال انه قذف وله بينة عادلة الا انه عجز عن احضارهم لموتهم او غيبتهم او امتناعهم عن الادا واذا كان ثبوت الفسق ورد الشهادة مقتصرا على حال العجز كان العجز شرطا لا علامة فان قيل لو كان القذف مترددا بين الحسبة والجناية فكما ترجح جهة الجناية رعاية لجانب المقذوف باقامة الحد على القاذف ينبغي ان ترجح جهة الحسبة رعاية لجانب القاذف قلنا قد اعتبر ذلك في انه ان اتى بالبينة على زنا المقذوف قبل تقادم العهد اقيم الحد عليه وان اتى بها بعده بطل رد شهادة القاذف وصار مقبول الشهادة لكن لم يقم الحد على المقذوف لان تقادم العهد شبهة يدرء بها الحد واختلفوا في حد التقادم فاشار في الجامع الصغير الى سنة اشهر وفوضه ابو حنيفة رحمه الله الى راي القاضي في كل عصر والاصح انه مقدر بشهر قوله باب المحكوم به وهو الفعل



الذي يتعلق به خطاب الشارع ولا بد من تحققه حسا اي من وجوده في الواقع بحيث يدرك بالحس او بالعقل اذ الخطاب لا يتعلق بما لا يكون له وجود اصلا والمراد بالوجود الحسي ما يعم مدركات العقل بطريق التعقل ليدخل فيه مثل تصديق القلب والنية في العبادات ثم مع وجوده الحسي اما ان يكون له وجود شرعي او لا وكل من القسمين اما ان يكون سببا لحكم شرعي او لا ومعنى الوجود الشرعي ان يعتبر الشارع اركانا وشرائط يحصل من اجتماعها مجموع يسمى باسم خاص يوجب بوجود تلك الاركان والشرائط ويسمى باسمها بها كالصلوة والبيع ومعنى سببية الفعل لحكم شرعي ان يجعل الشارع ذلك الفعل بالتعيين سببا لحكم شرعي هو صفة لفعل المكلف كالزنا لوجوب الحد وازالة كالبيع للملك بخلاف الاكل فان الشارع لم يجعله بالتعيين سببا لبطلان الصوم مثلا بل جعل الامساك من اركان الصوم فلزم بطلانه بانتفائه ثم ما له وجود شرعي ان وجد بجميع اركانه وشرائطه مع اوصاف اخر معتبرة في الشرع لكن لا من حيث انها ذاتية لها فهو صحيح بالاصل والوصف وهو المراد بالصحيح عند الاطلاق وان وجد الاركان دون الاوصاف المعتبرة الغير الذاتية كالبيع بالخمر او الخنزير يسمى فاسدا من قولهم فسد الجوهر اذا ذهب رونقه وطراوته وبقي اصله وان انتفى شيء من الاركان والشرائط يسمى باطلا كبيع المضامين والملاقيح لانتفاء الركن وكالنكاح بلا شهود لانتفاء الشرط وكثيرا ما يطلق احدهما على الاخر كما قالوا بيع ام الولد والمدبر والمكاتب فاسد اي باطل واطلقوا على البيع بالميتة والدم باره لفظ الفاسد والاحرى لفظ الباطل وعند الشافعي هما لفظان مترادفان ولا مشاحة في الاصطلاح قوله ثم المحكوم به اما حقوق الله المراد بحق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والا فباعتبار التخليق الكل سواء في الاضافة الى الله ولله ما في السموات وما في الارض وباعتبار التضرر والانتفاع هو متعال عن الكل ومعنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير فلهذا يباح بمال الغير لا تصور ثم اخر اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوي قوله اما حقوق الله تعالى فثمانية عبادات خالصة كالايمان وعقوبات خالصة كالحدود وعقوبة قاصرة كحرمان الميراث وحقوق دائرة بين الامرين كالكفارات وعبادة فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر ومؤنة فيها شبهة العقوبة كالخراج وحق قائم بنفسه كخمس الغنائم وذلك بحكم الاستقراء وكل اي كل واحد من الايمان وفرعه مشتمل على الاصل والملحق به والزوائد

اذ قوله ولا تقبلوا عطف على فاجلدوهم لا على مجموع الجملة الاسمية فانما جعلنا العجز عن اقامة البينة

فيكون عن فسق ويبقى ان يكون

في ذلك الفعل والشرائط

يعني ان في جملة الفروع اصلا وملحقا به وزوايد لا بمعنى ان كل واحد من الفروع يشتمل على الثلثة
والمراد بالفروع ما سوى الايمان من العبادات لابتنائها على الايمان واحتياجها اليه ضرورة
ان من لم يصدق بالله لم يتصور منه التقرب اليه وكون الطاعات من فروع الايمان وزوايده لا
ينافي كونها في نفسها مما له اصل ويلحق به وزوايد فاصل الايمان هو التصديق بمعنى اذعان القلب
وقبوله لوجود الصانع ووحدانيته وساير صفاته ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم وجميع ما علم
مجيئه به بالضرورة عاما هو معنى الايمان في اللغة الا انه قيد باشيا مخصوصة ولهذا قال النبي
صلى الله عليه وسلم ان تومن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فنبه على ان المراد بالايمان معناه
اللغوي واما الاختصاص في المومن به فمعنى التصديق هو الذي يعبر عنه في الفارسية بكرويدن
وراست دوي داشتن وهو المراد بالتصديق الذي جعله المنطقيون احد قسمي العلم على ما صرح
رئيسهم ولهذا فسره السلف بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم على ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبي
صلى الله عليه وسلم كما يعرفون ابناءهم ويستيقنون امره الا انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا
مصدقين فالحق باصل الايمان هو الاقرار باللسان لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلا على تصديق
القلب وليس باصل لان معدن التصديق هو القلب ولهذا قد يسقط الاقرار عند تعذره
كما في الاخرس او تعسره كما في المكره وكون الاقرار ركنا من الايمان ملحقا باصله انما هو عند بعض
العلماء كشمس الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق و
الاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه
كان مومنا عند الله تعالى وهذا اوفق باللغة والعرف الا ان في عمل القلب خفا فنيطت الاحكام
بدليله الذي هو الاقرار ولهذا اتفق الفريقان على انه اصل في احكام الدنيا لابتنائها على
الظاهر حتى الحربي او الذمي لو اكره على الايمان فاقر صح ايمانه في حق احكام الدنيا مع قيام
القرينة على عدم التصديق ولو اكره المومن على الردة بكلمة الكفر فتكلم بها لم يصر مرتدا في حق
احكام الدنيا لان التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض وهو الاكراه
وكذلك انما هو تبديل الاعتقاد وزوايد الايمان هي الاعمال لما ورد في الاحاديث من انه
لا ايمان بدون الاعمال نفيا لصفة الكمال بناء على انها من متممات الايمان ومكملاته الزايد
عليه واما الفروع فالاصل فيها الصلوة لانها عماد الدين وثانية الايمان شرعت شكرا
للنعم الظاهرة والباطنة بما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلب والملحق بها الصوم من

العبادة



انه عبادة بدنية خالصة فيها تطويع الامارة لجذبه خالقها لا مقصودة بالذات وزوايدها مثل
الاعتكاف المودي الى تعظيم المسجد وتكثير الصلوات حقيقة او حكما بالانتظار على شريطة الاستعداد
وعبادة فيها مونة كصدقة الفطر وسميت بذلك لان جهة المونة فيها هي وجوبها على
الانسان بسبب راس الغير كالنفقة وجهات العبادة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة
للصايم واشتراط النية في ادائها وتجوز للشرع مما هو من امارات العبادة ولما فيها من معنى
المونة لم يشترط لها كمال الاهلية المشروط في العبادات الخالصة فوجب في مال الصبي والمجنون
اعتبارا لجانب المونة خلافا لمحمد فانه اعتبر جانب العبادة لكونها ارجح ومونة فيها
عقوبة لما كان المونة في العشر والخراج باعتبار الاصل وهو الارض على ما سنحققه
في بحث السبب والعبادة والعقوبة باعتبار الوصف وهو النماء في العشر والتمكن من الزراعة
في الخراج سميا مونة فيها معنى العبادة والعقوبة ولما كان في الخراج معنى العقوبة والذل
والمسلم اهل الكرامة والعز لم يصح ابتداء الخراج عليه حتى لو اسلم اهل الدار طوعا او قسمت الاراضي
بين المسلمين لم يصح وضع الخراج عليهم لكن صح ابقاء الخراج عليه حتى لو اشترى مسلم من كافر ارض
خراج كان عليه الخراج لا العشر لان الخراج لما تردد بين العقوبة المعنى اللايقة بالمسلم
والمونة اللايقة به لم يصح ابطاله بالشك ولان جهة المونة راجحة فيه لكونها باعتبار الاصل
اعني الارض والمومن اهل للمونة فيصح بقاء وان لم يصح ابتداء ولما كان في العشر معنى العبادة
لم يصح ابتداء على الكافر لان الكفر ينافي القربة من كل وجه ولان في العشر ضرب كرامة
والكفر مانع عنه مع امكان الخراج كما ان في الخراج ضرب اهانة والاسلام مانع عنه
مع امكان العشر واما بقاء كما اذا ملك ذمي ارضا عشرية فعند محمد رحمه الله يبقى على العشر
لانه من مون الارض والكافر اهل للمونة ومعنى القربة تابع فيسقط في حقه وعند ابي يوسف
يضاعف العشر لان الكفر مناف للقربة فلا بد من تغيير العشر والتضعيف تغيير الوصف فقط
فيكون اسهل من ابطال العشر ووضع الخراج لما فيه من تغيير الاصل والوصف جميعا والتضعيف
في حق الكافر مشروع في الجملة كصدقات بني تغلب وما يمر به الذمي على العاشر لا يقال فيه
تضعيف القربة والكفر ينافيها لانا نقول بعد التضعيف صار في الخراج الذي هو من
خواص الكفر وخلا عن وصف القربة وعند ابي حنيفة رحمه الله ينقلب العشر خراجا لان
العشر لم يشرع الا بوصف القربة والكفر ينافيه فيسقط بسقوطه والتضعيف لم يثبت بالاجماع

Copyright © King Saud University

ايجاب الجزية او الخراج عليهم خوفاً من الفتنة لكثرتهم وقربهم من الروم فلا يصار اليه مع امكان ما هو
اصل في الكافر وهو الخراج قوله وحق قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة عبد
يؤدي به بطريق الطاعة كخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد حق الله تعالى اعزازاً لدينه واعلاء
لكلمته فالمصاب به كله حق الله تعالى الا انه جعل اربعة اخماسه للغانمين امتناناً واستبقى الخمس
حقاً له لاحقاً لزمنا اداؤه طاعة وكذا المعادن ولهذا جاز صرف خمس المغنم الى الغانمين
والى ابائهم واولادهم وخمس المعدن الى الواجد عند الحاجة قوله وقاصرة كحرمان الميراث
فانه حق الله تعالى اذ لا نفع فيه للمقتول لم انه عقوبة للقاتل لكونه غرماً لحقه بجنايته حيث حرم
مع علة الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه الم في بدنه ولا نقصان
في ماله بل امتنع ثبوت الملك له في تركة المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء للقتل اي لمباشرة
الفعل بنفسه بان يتصل فعله بالمقتول ويحصل اثره بناء على ان الشارع رتب الحكم على الفعل حيث
قال لا ميراث لقاتل لم يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه عمداً او خطأ لان فعله لا يوصف بالحظر
والتقصير لعدم الخطاب والحر انسد عليه انه محظور ولا في القتل بالتسبب بان حفر
بيراً في غير ملكه فوقع فيها مورثه وهلك او شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع هو عن
شهادته فان التسبب ليس بقتل حقيقة واطلاق السبب على الحفر باعتبار انه شرط في معنى
السبب اي العلة فان قيل فليثبت الحرمان بدون التقصير كمن قتل مورثه خطأ فالجواب
ان البالغ الخاطئ يوصف بالتقصير لكونه محل الخطاب الا ان الله تعالى رفع حكم الخطأ في
بعض المواضع تفضلاً منه ولم يرفعه في القتل لعظم خطر الدم قوله لا نها اي الكفارات
عند الشافعي رضي الله عنه ضمان المتلف ولا فرق في المتلف بين المباشرة والتسبب واعترض
بان ضمان المتلف لا يصح في حقوق الله تعالى لانه منزه عن ان يلحقه خسران يحتاج الى جبره
بل الضمان في حقوق جزاء للفعل قيل المراد بالمتلف هو الحق الفائت لصاحب الشرع الفائت
بفعل يضاده كالاستعباد الفائت بالقتل وليس المراد بالمتلف هو المحل اعني القتل فلان
ضمان الدية واما في غيره فظاهر قوله وهي العبادة غالبة في الكفارات لانها صوم واعتاق والقصاص
وصدقة ويؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر واستثنى القوم من هذا الحكم كفارة الفطر
فان جهة العقوبة فيها غالبة متمسكين بقوله عليه السلام من افطر في رمضان فعليه
ما على المظاهر وقد ذهب المصنف الى انهم لما جعلوا التشبيه بكفارة الظهار دليلاً على كون جهة

العقوبة

٢٤٦

العقوبة غالبة لزم ان يكون كفارة الظهار ايضاً كذلك ثم استدل عليه بان الظهار منكر من القول وزور
فيكون جهة الجناية غالبة فلزم ان يكون في جزائها جهة العقوبة غالبة وهذا فاسد نقلاً وحكماً
واستدلالاً اما الاول فلان السلف قد صرحوا بان جهة العبادة في كفارة الظهار غالبة واما
الثاني فلان من حكم ما يكون العقوبة فيه غالبة ان يسقط بالشبهة ويتداخل ككفارة الصوم
حتى لو افطر في رمضان مراراً لم يلزمه الا كفارة واحدة وكذا في رمضانين عند بعض المشايخ
ولا تداخل في كفارة الظهار حتى لو ظاهر من امرأته مرتين او ثلثاً في مجلس واحد او مجالس متفرقة
لزمه بكل ظهار كفارة واما الثالث فلان كون الظهار منكراً من القول وزوراً انما يصلح جهة
لكونه جناية على ما هو مقتضى ايجاب الكفارة على انه كان في الاصل للطلاق ويحتمل التشبيه
للكرامة وبهذا يتحقق قصور في الجناية فيصلح لايجاب الحقوق الدائرة ولو لا ذلك لكان
جزاؤه عقوبة محضة وايضاً ذكر بعضهم ان السبب هو الظهار الذي هو جناية محضة
والعود الذي هو امساك بمعروف ونقض للقول لا زور لانه تعالى عطف العود على
الظهار ورتب الحكم عليهما الا انه جوز اداؤها قبل العود لانها انما شرعت لانهاء الحرمة
الثابتة بالظهار فيجوز تقديمها على الفعل لتنتهي الحرمة بها فيقع الفعل بصفة الحل وذكر
في الطريقة المعينية انه لا استحالة في جعل المعصية سبباً للعبادة التي حكمها تكفير المعصية
واذهاب السيئة خصوصاً اذا صار معنى الزجر فيها مقصوداً وانما المحال ان يجعل سبباً
للعبادة الموصلة الى الجنة لانها مع حكمها الذي هو الثواب الموصل الى الجنة تصير من احكام
المعصية فتصير المعصية بواسطة حكمها سبباً للوصول الى الجنة وهو محال وذكر
المحققون في الفرق بين كفارة الفطر وغيرها ان داعية الجناية على الصوم لما كانت
قوية باعتبار ان شهوة البطن امر معهود للنفس احتيج فيها الى الزاجر وفيما في سائر
الجنايات فصار الزجر فيها اصلاً والعبادة تبعاً فان من دعته نفسه الى الافطار
طلباً للراحة فتأمل فيما يجب عليه من المشقة انزجر لا محالة وفي باقي الكفارات بالعكس
الا ترى انه لا معنى للزجر عن القتل الخطأ وان كفارة الظهار شرعت فيما يندب الى تحصيل
ما تعلقت الكفارة به تعلق الاحكام بالعلل وهو العود وكفارة اليمين شرعت فيما يجب
تحصيل ما تعلقت به تعلق الاحكام بالشروط كمن حلف لا يكلم اباه وشرع الزاجر
فيما يندب او يجب تحصيله لا يليق بالحكمة قوله وكذا كفارة الفطر يعني ان العقوبة غالبة

Copyright © King Saud University

فيها لوجوه الاول قوله عليه السلام من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فعلى ما ذهب
اليه المصنف من كون العقوبة غالبة في كفارة الظهار وجه الاستدلال ظاهر واما على ما هو
المذهب فمشكل وجهه انه قيد الافطار بصفة العمد الذي به تتكامل الجناية ثم رتب عليه
وجوب الكفارة وذا يدل على غلبة العقوبة كما هو مقتضى كمال الجناية الثاني الاجماع على ان
الكفارة لا تجب على من افطر خطأ بان سبق الماء حلقه في المضمضة ولو لم تعتبر في سببها كمال
الجناية لما سقطت بالخطأ ككفارة الخطأ وفي كمال الجناية كمال العقوبة الثالث انه
ليس في الافطار شبهة الاباحة بوجه وهذا يدل على ان جنايته كاملة حتى كان ينبغي ان تكون
كفارته عقوبة محضة الا انه لما كان ممتنعا عن تسليم الحق الى مستحقه لا ابطالا للحق الثابت
اذ لا يتصور الجناية بالافطار بعد تمام الحق تحصل بهذا الاعتبار قصور ما في الجناية فلم يجعل
الزاجر عقوبة محضة ولا يخفى ان هذه الوجوه الثلثة متقاربة جدا قوله وهي اي الكفارات
عقوبة وجوبا بمعنى انها وجبت اجزية لافعال يوجد فيها معنى الحظر كالعقوبات وعبادة
اداء بمعنى انها تتأدى بالصوم والاعتاق والصدقة وهي قربات وتؤدى بطريق الفتوى كالعبادات
دون الاستيفاء كالعقوبات وهذا الكلام مما اورده فخر الاسلام في كفارة الفطر خاصة يعني
انها وجبت قصدا الى العقوبة والزجر بخلاف سائر الكفارات فان العقوبة فيها تبع اذ لا معنى
للزجر عن القتل الخطأ مثلا وقد اشرنا الى ذلك فيما سبق قوله كاقامة الحدود فان
الحدود واجبة بطريق العقوبة ويؤديها الامام عبادة لانه مامور باقامتها واما
عكس ذلك وهو ان يجب الشيء عبادة وقربة ويكون اداؤه عقوبة للمكلف وزجرا
فلا يوجد في الشرع بل لا يتصور قوله فيسقط هذه تفريعات على ان العقوبة
غالبة في كفارة الفطر الا ان توسيط قوله وهي عقوبة وجوبا عبادة اداء مخرج للنظم
عن نظامه ولولا ان المصنف جعل الضمير في قوله وهي عقوبات للكفارات لكنا نجعله
لكفارة الفطر فيحسن النظم وينتظم المعنى التفريع الاول ان كفارة الفطر تسقط
بشبهة تورث جهة اباحة فيما هو محل الجناية كما اذا جامع على ظن عدم طلوع الفجر او
غروب الشمس وقد بان خلافه بخلاف سائر الكفارات فانه لا يختلف بين محل ومحل
واما جماع زوجته او اكل طعامه فلا يورث شبهة في اباحة الافطار لكن قبل بيعه
او شرب خمره الثاني انها تسقط بشبهة قضاء القاضي كما اذا راى هلال رمضان وحده



فشهد عند القاضي فرد شهادته لتفرده او لفسقه فصام لقوله عليه السلام صوموا لرؤيته ثم
افطر في هذا اليوم ولو بالجماع لم يلزمه الكفارة لان القضاء هٰهنا نافذ ظاهرا فيورث شبهة
حل الافطار اذ لو كان نافذا ظاهرا وباطنا لاورث حقيقة الحل وعنده ان قضاء القاضي برد شهادة
حقا لا يخرجه عن كونه شبهة كما اذا شهدوا بالقصاص على رجل فقضى القاضي عليه فقتله الولي
وهو عالم بكذب الشهود ثم جاء المشهود بقتله حيا لا يجب القصاص على الولي وعند الشافعي تجب
الكفارة لان هذا اليوم من رمضان في حقه بدليل قطعي وجهل الغير لا يورث شبهة في حقه
كما اذا شرب جماعة على مائدة وعلم به البعض دون البعض الثالث ان المراة اذا افطرت عمدا
حتى لزمتها الكفارة ثم حاضت في ذلك اليوم او مرضت سقطت عنها الكفارة وكذا الرجل
اذا افطر ثم مرض اما الحيض فلانه ينعدم الصوم من اول النهار واما المرض فلانه مزيل استحقاق
الصوم فيتحقق في هذا اليوم ما ينافي الصوم او استحقاقه فيكون شبهة الرابع انه لو اصبح
صائما ثم سافر فافطر لم يلزمه الكفارة وان لم يبح له الافطار في ذلك اليوم لان السفر (بعد الافطار)
المبيح في نفسه يورث شبهة واما اذا انشأ السفر فلا تسقط الكفارة لانها عرفها الله تعالى بما
هو من فعل العبد اختيارا بخلاف الحيض او المرض فانه من قبل من له الحق قوله وما
اجتمعا اي ما اجتمع فيه الحقان وحق الله غالب حد القذف فانه زاجر يعود نفعه الى عامة
العباد وفيه دفع العار عن المقذوف والغلبة للمعنى الاول ليجري فيه التداخل حتى لو قذف
جماعة بكلمة او كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد ولا يجري فيه الارث ولا يسقط بعفو
المقذوف ويتنصف بالرق ويفوض استيفاؤه الى الامام وما اجتمع فيه الحقان وحق العباد
غالب القصاص فان لله في نفس العبد حق الاستعباد وللعبد حق الاستمتاع ففي شرعية القصاص
اخلاء للعالم عن الفساد الا ان وجوبه بطريق المماثلة المنبئة عن معنى الجبر وفيه معنى المقابلة
بالمحل فكان حق العبد راجحا ولهذا فوض استيفاؤه الى الولي وجرى فيه الاعتياض بالمال
واما حد قاطع الطريق فخالص حق الله تعالى قطعا كان او قتلا لان سببه محاربة الله تعالى ورسوله
وقد سماه الله تعالى جزاء والجزاء المطلق ما يجب حقا لله تعالى عقابا على الفعل وعند الشافعي اذا كان
الحد قتلا ففيه حق الله من جهة انه حد يستوفيه الامام دون الولي ولا يسقط بالعفو وحق
العبد من جهة ان فيه معنى القصاص حيث لا يجب الا بالقتل قوله ثم تبعية اهل الدار
اي بعدما صار اداء احد ابوي الصغير خلفا عن اداء صاحبه صار تبعية اهل الدار خلفا عن اداء احدهما

Copyright © King Saud University

أي أحد الأبوين إذا لم يوجدا وإذا لم يوجد تبعية أهل الدار صارت تبعية الغانمين خلفاً مثلاً
إذا سُبي صبي فإن أسلم هو بنفسه مع كونه عاقلاً فهو الأصل وإلا فإن أسلم أحد أبويه فهو تبع له وإلا
فإن أُخرج إلى دار الإسلام فهو مسلم تبعية الدار وإن لم يخرج بل قُسم أو بيع من مسلم في دار الحرب
فهو تبع لمن سباه في الإسلام فلو مات يصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين ثم التحقيق أن عند عدم
الأبوين ليست التبعية خلفاً عن إسلام أحد الأبوين بل عن إسلام الصبي بنفسه فإن المستخلف عنه
في الميراث وعند عدمه يكون ابن الابن خلفاً عن الميت لا عن أبيه لئلا يلزم للخلف خلف فيكون
الشيء خلفاً وأصلاً وقد يقال لا امتناع في كون الشيء أصلاً من وجه خلفاً من وجه **قوله** لكنه
أي التيمم خلف مطلق يرتفع به الحدث إلى غاية وجود الماء بالنص وهو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا
نقل الحكم في حال العجز عن الماء إلى التيمم مطلقاً عند إرادة الصلاة فيكون حكمه حكم الماء في إفادته الغرض
به ويحصل ذلك أنه إن جعل التراب خلفاً عن الماء فحكم الأصل إفادة الطهارة وإزالة الحدث
فلذا حكم الخلف إذ لو كان له حكم برأسه لما كان خلفاً بل أصلاً وإن جعل التيمم خلفاً عن الوضوء فحكم
الوضوء إباحة الدخول في الصلاة بواسطة رفع الحدث فطهارة حصلت به لا مع الحدث
فكذا التيمم إذ لو كان خلفاً في حق الإباحة مع الحدث لكان له حكم برأسه هو الإباحة مع قيام الحدث
فلم يكن خلفاً وعند الشافعي هو خلف ضروري بمعنى أنه ثبتت خلفيته ضرورة الحاجة إلى إسقاط
الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى لم يجوز تقديمه على الوقت ولا أداء
فرضين بتيمم واحد أما قبل الوقت فلأن الضرورة لم تتحقق وأما تعدد الفرض فواجب فلأن الضرورة
قد انعدمت وحتى قال فيمن له إناءان من الماء أحدهما طاهر والآخر نجس وقد اشتبها عليه أنه يجب
عليه التحري والإتيان دون لا يجوز له التيمم إذ معه ماء طاهر بيقين يقدر على استعماله بدليل معتبر
في الشرع وهو التحري فلا ضرورة حينئذ وعندنا لا يجوز التحري لأن التراب طهور مطلق عند
العجز عن الماء وقد تحقق العجز بالتعارض الموجب للتساقط حتى كان الإناءان في حكم العدم واعلم
أن وجوب التحري عند الشافعي إنما هو إذا لم يوجد ماء آخر طاهر بيقين وأما إذا وجد فالتحري
جائز ولهذا عدل المصنف عن عبارة فخر الإسلام حيث قيد جواز التحري في مسألة الإناءين
بحالة السفر أي حالة عدم القدرة على ماء طاهر بيقين ثم لا يخفى أن عدم صحة التيمم مع التحري
عند الشافعي مبني على أنه لا صحة للتيمم بدون العجز عن الماء سواء كان خلفاً ضرورياً أو خلفاً مطلقاً
ولا عجز مع إمكان التحري وإنما جوز التيمم فيما إذا تحير فيتفرع هذه المسألة على كون التيمم خلفاً

ضروريا



ضروريا بمعنى أنه يقدر ما يندفع به ضرورة إسقاط الفرض ليس كما ينبغي وإن أريد بكونه ضروريا.
أنه لا يكون إلا عند ضرورة العجز عن استعمال الماء فهذا مما لا يتصور فيه نزاع **قوله** ثم عندنا بعد
ما اتفق أصحابنا على كون الخلفية مطلقاً اختلفوا في تعيين الخلف فقال أبو حنيفة وأبو يوسف
رحمة الله عليهم الخلفية في الآلة بمعنى أن التراب خلف عن الماء لأنه تعالى نص عند النقل إلى التيمم
على عدم الماء وكون التراب ملوثاً في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لأن نجاسة المحل
حكمية فيجوز أن يكون تطهيراً لآلة أيضاً كذلك وقوله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو إلى
عشر حجج ما لم يجد الماء يؤيد ذلك فإن قيل لو كانت الخلفية في الآلة لافتقرت إلى الإصابة
كالماء إذ من شرط الخلف أن لا يزيد على الأصل فلم يجز التيمم بالحجر الأملس قلنا ليس هذا من الزيادة
في شيء لأن معناها الزيادة في الحكم وثبوت الآثار الأخرى إن استيعاب التيمم عن مسح الرأس
والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء فعندهما يجوز إمامة المتيمم للمتوضئ إذا لم يجد المتوضئ
ماء لأن شرط الصلاة في كل منهما موجود بكماله فيجوز بناء أحدهما على الآخر كالغاسل على الماسح
مع أن الخف بدل من الرجل في قبول الحدث ورفعه وأما إذا وجد المتوضئ ماء فرأى بعد أن
شرط الصلاة لم يوجد في حق الإمام وأن صلاته فاسدة فلا يصح اقتداؤه به كما إذا اعتقد
أن إمامه مخطئ في جهة القبلة وقال محمد وزفر رحمهما الله الخلفية في الفعل بمعنى أن التيمم
خلف عن الوضوء لأن الله تعالى أمر بالوضوء أولاً ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم
كاقتداء القائم بالمومي وما ذكر أن زفر مع محمد في هذه المسألة يوافق ما ذكره الإسبيجابي
في شرح المبسوط إلا أن المذكور في عامة الكتب أنه يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم عند زفر
وإن وجد المتوضئ ماء **قوله** وشرط الخلفية أي لا بد في ثبوت الخلف من إمكان الأصل
ليصير السبب منعقداً للأصل ثم من عدم الأصل في الحال لعارض إذ لا معنى للمصير إلى
الخلف مع وجود الأصل مثلاً إرادة الصلاة انعقدت سبباً للوضوء لإمكان حصول الماء
بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم إلى التيمم وهذا كما إذا حلف ليمسن السماء فإن
اليمين قد انعقدت موجبة للبر لإمكان مس السماء في الجملة إلا أنه معدوم عرفاً وعادة فانتقل
الحكم إلى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما إذا حلف على نفي ما كان أو ثبوت ما لم يكن في الزمان
الماضي فإنه لا تجب الكفارة لعدم إمكان البر على ما سبق تحقيق ذلك **قوله** باب
المحكوم عليه وهو المكلف أي الذي يتعلق الخطاب بفعله وأهليته لذلك تتوقف على العقل

Copyright © King Saud University

اذ لا يطلق على الصبي والمجنون وقد اطلق الحكما وغيرهم لفظ العقل على معان كثيرة منها الجوهر
المجرد في ذاته وفعله بمعنى انه لا يكون جسما ولا جسمانيا ولا متوقفا فعاله على تعلقه بجسم
وهذا معنى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ولو قال غير المتعلق
بالجسم لكان انسب ليخرج النفوس الفلكية اذ البدن انما يطلق على بنية الحيوان وادعى الحكما
ان العقل بهذا المعنى اول ما صدر عن الواجب سبحانه واليه الاشارة بقوله عليه السلم اول ما
خلق الله تعالى العقل وانما قال ادعوا لانهم استدلوا على ذلك بدلايل واهية مبنية
على مقدمات فاسدة مثل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ونحو ذلك ومنها قوة
للنفس الانسانية بها يتمكن من ادراك الحقايق وهذا معنى اثر الفايض عليها من العقل
بالمعنى الاول ومنها مراتب قوى النفس على ما سنبينها ومنها الغريزة التي يلزمها
العلم بالضروريات وبعض العلم بذلك وهذا معنى العلم بوجوب الواجبات واستحالة
المستحيلات وجواز الجايزات ومنها ملكة حاصلة بالتجارب يستنبط بها المصالح والاغراض
وهذا معنى ما يحصل به الوقوف على العواقب ومنها قوة مميزة من الامور الحسنة والقبيحة
ومنها هيئة محمودة للانسان في حركاته وسكناته وكلامه الى غير ذلك من المعاني المتفاوتة والمتغايرة
فاحتيج في هذا المقام الى تفسير العقل فقالوا هو نور يقضي به طريق يبتدا به من حيث ينتهي اليه
درك الحواس فيبدا المطلوب للقلب فيدركه القلب بتامله وبتوفيق الله عز وجل ومعنى
ذلك انها قوة للنفس بها تنتقل من الضروريات الى النظريات الا انه لما كان ظاهر هذا التفسير
اخفى من العقل احتاج المصنف الى توضيحه وبيان المراد منه فزعم انه يحتمل ان يراد بالعقل ههنا
ذلك الجوهر المجرد الذي الذي هو اول المخلوقات على ان يكون النور بمعنى المنور ولا يخفى بعد
هذا الاحتمال عن الصواب فانهم جعلوا العقل من صفات الراوي والمكلف ثم فسروه هذا
التفسير ويحتمل ان يراد به الاثر الفايض من هذا الجوهر على نفس الانسان كما ذكره الحكما
من ان العقل الفعال هو الذي يؤثر في النفس ويعدها للادراك وحاله بنفوسنا بالاضافة
اليه حال ابصارنا بالنسبة الى الشمس فكما ان بافاضة نور الشمس يدرك المحسوسات
كذلك بافاضة نوره يدرك المعقولات فقوله نور اي قوة شبيهة بالنور في انه بها
يحصل الادراك يقضي اي يصير ذا ضوء اي يدرك بذلك النور طريق يبتدا به اي يدرك الطريق
والمراد به الافكار وترتيب المبادي الموصلة الى المطالب ومعنى ابتدائها من حيث

يتهدى العقل



يتهدى العقل اليها ويتمكن من ترتيبها وسلوكها توصلا الى المطلوب وقوله من حيث ينتهي اليه متعلق
بيبتدا والضمير في اليه عايد الى حيث اي من محل ينتهي اليه ادراك الحواس فيبدا اي يظهر المطلوب
للقلب اي الروح المسمى بالقوة العاقلة والنفس الناطقة فيدركه القلب بتامله اي التفاته
اليه في التوجه نحوه بتوفيق الله تعالى والهامه لا بتاثير النفس او توليد ها فان الافكار معدات
للنفس وفيضان المطلوب انما هو بالهام الله سبحنه وتعالى واعلم ان العقل الذي يحصل الادراك
باشراقه واضاءة نوره ويكون نسبته الى النفوس نسبة الشمس الى الابصار على ما ذكره الحكما هو
العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال لا العقل الذي هو اول المخلوقات ففي كلام المصنف تسامح
قال وقد يطلق العقل على قوة النفس بها تكتسب العلوم اشارة الى معنى اخر للعقل باعتباره
يحصل للنفس مراتبها الاربع فعلى ما سبق كان حاصل معناه حصول شرايط الوصول الى المطلوب
وانكشاف الحجب بين الطالب والهدى الى الطريق الموصل الى المقاصد واما على هذا المعنى
فالمراد النفس بهذه المعاني فان قيل من شان القوة التاثير والفعل ومعنى القابلية التاثر
والانفعال فكيف تفسر بها قلت هي قوة باعتبار ترتيب المبادي وتهية المعدات
والتصرف فيها وقابلية من حيث ان حصول المطلوب انما هو بالالهام وبتوفيق الملك العلام
فان قلت القوة التي بها تكتسب النفس العلوم تسمى مراتبها الاربع فكيف تفسر بقابلية
الاشراق التي هي المرتبة الاولى اعني العقل الهيولاني قلت المراد قابلية الاشراق
الى ان يحصل جميع الانوار ويحصل غاية المطلوب وهذا يشمل المراتب الاربع فان قلت كيف
جعل المراتب الاربع في الشرح مراتب قوة النفس وقابليتها للاشراق وفي المتن مراتب
تصرف القلب وفي المتن مراتب تصرف القلب بواسطة العقل فيما ارتسم في الحواس قلت
حاصلها واحد فان هذه المراتب مراتب النفس باعتبار رقيها في اكتساب العلوم وتصرفها
في المبادي لحصول المطالب فيجعل تارة مراتب النفس وتارة مراتب قوتها النظرية اي التي
بها يتمكن من اكتساب العلوم وتارة مراتب تصرفاتها في المبادي ومعنى تصرف القلب فيما ارتسم
في الحواس ان يدرك الغايب من الشاهد اي يستدل من الاثار واللوازم على المؤثرات
والملزومات مثل ان يستدل لاله من العالم ويعلم انه ان له صانعا قديما عليما منزها بريا
عن النقايص وان ينتزع الكليات من الجزئيات بان ينتزع من الاحساس بحرارة هذه النار
ان كل نار حارة وكذا في جانب التصورات مثلا ينتزع من الجزئيات المكتنفة بالعوارض المشخصة

النظرية م

Copyright © King Saud University

واللواحق الخارجية حقايقها الكلية واما تحقق المراتب الاربع هو ان للنفس الانسانية قوتين
احديهما مبدا الادراك وهي باعتبار تاثرها عما فوقها مستكملة في ذاتها وتسمى عقلا نظريا
والثانية مبدا الفعل وهي باعتبار تاثيرها في البدن الموضوع مكملة اياه تاثيرا اختياريا وتسمى
عقلا عمليا وللقوة النظرية في تصرفاتها في الضروريات ونسبتها الاكتساب النظريات
اربع مراتب وذلك لان النفس في مبدا الفطرة خالية عن العلوم مستعدة لها وتسمى حينئذ
عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها وذلك
بمنزلة استعداد الطفل للكتابة ثم اذا ادركت الضروريات واستعدت لحصول
النظريات سميت عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الامي لتعلم الكتابة ثم
اذا ادركت النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها متى شاءت من غير تجشم كسب
جديد سميت عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل وذلك بمنزلة استعداد القادر
على الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة عندها
مشاهدة لها سميت عقلا مستفادا لاستفادته هذه القوة والحالة عن العقل الفعال
وذلك بمنزلة الشخص حين ما يكتب بالفعل وعبارة المحققين ان العقل المستفاد هو حصول
اليقينيات وحصول صور المعقولات للنفس وهو الظاهر من التسمية فالمستفاد واب
العقل الهيولاني يكون قبل استعمال الحواس وادراك الضروريات والعقل بالملكة بعده
والمصنف جعل الهيولاني استعداد النفس للانتزاع بعد حصول المحسوسات والعقل
بالملكة علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات اي مرتبة التادي الى المجهولات
النظرية واما جعل المستفاد نهاية ومرتبة رابعة فانما هو باعتبار الغاية وكونه الرئيس
المطلق الذي تخدمه ساير القوى والا فالمستفاد مقدم بحسب الوجود على العقل بالفعل
لانه انما يكون بعد التحصيل والاحضار مرة او مرات ثم هذه المراتب استعدادات
للنفس مختلفة بالشدة والضعف كالثلث الاول او كمال لها كالرابعة ويطلق على النفس
بحسبها لها من هذه الاحوال ولا شك ان للنفس في كل حال من تلك الاحوال قوة لكن
قيل فيطلق على نفس القوى ايضا ونعني بالقوة المعنى الذي به تصير الشي فاعلا او منفعلا
وجعلوا المرتبة الثانية وهي ان يدرك البديهيات مرتبة على وجه يوصل الى النظريات مناط
التكليف اذ بها يرتفع الانسان عن درجة البهايم وتشترك عليها لكون العقل بحث يجاور

ادراك



ادراك المحسوسات **قوله** فاعلم ان بداية درك الحواس يعني لما ذكر في تعريف العقل لادرك
الحواس نهاية لزم ان يكون له بداية ولما ذكر لطريق ادراك العقل بداية لزم ان يكون له نهاية
لان ادراكاتنا امور حادثة منقطعة ولما جعل قوله من حيث متعلقا بيتهدى والضمير في اليه
عايدا الى حيث اي طريق يبتدا به من المقام الذي ينتهي اليه درك الحواس لزم ان يكون نهاية درك
الحواس بداية درك العقل وذكر ان بداية درك الحواس هو ارتسام المحسوس في احدى
الحواس الخمس الظاهرة وهي اللمس اعني قوة سارية في البدن كله بها يدرك الحار والبارد والرطب
واليابس ونحو ذلك والذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك
بها الطعوم والشم وهي قوة مرتبة في زايدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي
يدرك بها الروايح والسمع وهي قوة مرتبة في العصب المفروش على سطح باطن الصماخ يدرك
بها الاصوات والبصر وهي قوة مرتبة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان في مقدم
الدماغ فتفترقان الى العينين يدرك بها الالوان والاضواء ولا خفاء ان المرتسم فيها
هو صورة المحسوس لا نفسه فان المحسوس هو هذا اللون الموجود في الخارج مثلا
وهو ليس بمرتسم في الباصرة بل صورته كما ان المعلوم هو ذلك الموجود والحاصل في
النفس صورته ومعنى معلوميته حصول صورته لا حصول نفسه ونهاية درك
الحواس ارتسام المحسوس في الحواس الباطنة والمشهور انها ايضا خمس الحس المشترك
وهي قوة مرتبة في التجويف الاول من الدماغ ومبادي عصب الحس تجتمع فيها صور جميع
المحسوسات فتدركها والخيال وهي قوة مرتبة في اخر التجويف المقدم تحمل فيها
مثل المحسوسات فتبقى فيها بعد الغيبة عن الحس المشترك فهي خزانته والوهم وهي
قوة مرتبة في اخر التجويف الاوسط من الدماغ لا في موخره على ما ذكر المصنف بها يدرك
المعاني الجزئية الغير المحسوسة اعني التي لم تتادى اليها من طرق الحواس وان كانت موجودة
في المحسوسات كعداوة زيد وصداقة عمرو والحافظة وهي قوة مرتبة في التجويف الاخير
من الدماغ تحفظ المعاني الجزئية التي ادركها الوهم فهي خزانة للوهم بمنزلة الخيال
للحس المشترك والمفكرة وهي قوة مرتبة في الجزء الاول من التجويف الاوسط من الدماغ بها يقع
التركيب والتفصيل بين الصور المحسوسة الماخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم كانسان
له راسان وانسان عديم الراس وهذا معنى اخذ المدركات من الطرفين وهذه القوة يستعملها

Copyright King Saud University

النفس على اي نظام تريد فان استعملها بواسطة القوة الوهمية وحدها سميت متخيلة وان استعملها
بواسطة القوة العقلية وحدها او مع الوهمية سميت مفكرة وما ذكرنا من محال القوى هو الموافق
لما ذكره المحققون من علماء التشريح واستدلوا عليه بان الآفة في ذلك المحل توجب الآفة في
فعل تلك القوة ولفظة ثم في كلام المصنف ليس لترتيب هذه القوى في الوجود والمحل بل لترتيب
تصرفاتها وافعالها فانه يرتسم اولا صورة المحسوس ثم يخزن ثم يرتسم منه المعاني ثم يحفظ
ثم يقع فيهما التركيب والتفصيل ولهذا قال ثم بعد الحافظة فاشار بلفظ بعد الى ان محلها
بعد محل الوهم قوله فاذا تم هذا اي ارتسام الصور والمعاني واخذ المفكرة اي اخذها في
الطرفين ينتزع النفس الناطقة من المفكرة علوما اي صورا ومعاني كلية لانها بالتصرف
والتفكر في الاشخاص الجزئية تكتسب استعدادا لحصول صورة الانسان مثلا
وصورة الصداقة الكليتين المجردتين عن العوارض المادية فيه لا عن العقل الفعال المتفقين
بهما المناسبة ما بين كل كلي وجزئياته وهذا تمام التعريف في ان نهاية ادراك الحواس هو
بدايته ادراك العقل على ما نسبه التعريف المذكور للعقل واما تحقيق هذه المباحث مما لا
يليق بهذا الكتاب ثم الظاهر ان معنى التعريف المذكور ليس ما ذكره المصنف وغيره من الشراح
وانه لا يحتاج الى هذا التطويل فان عود الضمير الى حيث وهو لازم الظرفية مما لم يعهد
في العربية بل المراد ان العقل نور يضيء به الطريق الذي يبتدئ به في الادراكات من جهة
انتهاء ادراك الحواس الى ذلك الطريق بمعنى انه لا مجال فيه لدرك الحواس وهو طريق ادراك
الكليات من الجزئيات والمغيبات من المشاهدات فان طريق ادراك المحسوسات
مما يسلكه العقلاء والصبيان والمجانين بل البهائم فلا يحتاج الى العقل الذي نحن بصدده ثم
اذا انتهى ذلك الطريق واريد سلوك ذلك الطريق فهي نور للنفس به يهتدي الى سلوكه
بمنزلة نور الشمس في ادراك المبصرات فاذا ابتدأ الانسان ذلك الطريق وشرع فيه ورتب
المقدمات على ما ينبغي يهتدي الى المطلوب فالقلب بعض الملك العلام قوله ثم معلومات
النفس يريد بهذا الكلام الاشارة الى طريق معرفة حصول ذلك النور في الانسان
وذلك ان الموجود ان لم يكن لاختيارنا اثر في وجوده يسمى العلم به نظريا والافعال الاختيارية عمل
بمعنى انه علم باشياء تتعلق بالعمل وبهذا الاعتبار ينقسم الحكمة الى النظرية والعملية
ويحصل للنفس القوة النظرية عن الشرور الى الخيرات وهذا التحريك يستلزم المعرفة بالخير

طريق ادراك الكليات
واكتساب النظريات
والاستدلال على المغيبات
لم يكن بد من قوة بها يتمكن
من سلوكه صح

اذ لم يكن

والقوة العلمية والاولى
متعلقة بالنفس والثانية متعلقة بالنفس
والبدن بتحريك البدن م

ولنا



والشر من حيث انهما خير وشر وبالعكس اما الاول فلان الشرور مستلذات البدن وملائمات
الشهوة والغضب والخيرات بخلاف ذلك وبكلفة فيها مخالفات للهوى فلا يتصور الميل عن الملائم
الى المنافر الا بعد معرفة ان الاول شر والثاني خير واما الثاني فلان الخير والكمال محبوب
بالذات والنفس مائلة الى الكمالات مهيات لتطويع القوى وامرها بالخيرات فاذا اكتسب
العلم بالخير والشر وعرفهما من حيث انهما خير وشر حركت البدن نحو الخير لا محالة ثم معرفة
الخيرات والشرور يستلزم قابلية النفس لاشراق نور العقل عليها بمعنى حصول الشرائط
وارتفاع الموانع من جانبها وهذا ظاهر والقابلية يستلزم المعرفة لان ذلك الجوهر المفيض
دائم الاشراق لا انقطاع لفيضه ولا ضنة من جانبه بمنزلة الشمس في الاضاءة فلو نفي
فعل الخيرات وترك الشرور ونفي القابلية المسماة بالعقل بلازم فيستدل من فعل الخيرات
على وجود العقل استدلالا بوجود الملزوم على وجود اللازم ويستدل من ترك الخيرات
على عدم العقل استدلالا من عدم اللازم على عدم الملزوم قوله ثم لما كان يعني ان العقل
متفاوت في افراد الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة
في الكمال والنقصان باعتبار زيادة اعتدال الابدان ونقصانه فكلما كان البدن اعدل وبالتوالد
الحقيقي اشبه كانت النفس الفائضة عليه اكمل والى الخيرات اميل وللكمالات اقبل وهذا
معنى صفائها ولطافتها بمنزلة المرآة في قبول النور وان كان بالعكس فبالعكس وهذا معنى
كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر في قبول النور ولا خفاء في ان النفس كلما كانت اكمل واقبل
كان النور الفائض عليه من ذلك الجوهر المسمى بالعقل الفعال اكثر واما بقاء واليه الاشارة
بقوله ينتقل درجا من النقصان الى الكمال فلان النفس كلما ازدادت في كثرة العلوم بتكميل القوة
النظرية وفي تحصيل الملكات المحمودة بتكميل القوة العملية ازدادت تناسبا بالعقل الفعال
الكامل من كل وجه فازدادت افاضة نوره عليها لازدياد الافاضة بازدياد المناسبة
ولما تفاوتت العقول في الاشخاص تعذر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التي هي مناط
التكليف فقدر الشارع تلك المرتبة بوقت البلوغ اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما في
السفر والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل واسبابه في ذلك الوقت بناء على
تمام التجارب الحاصل بالاحساسات الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل القوى
الجسمانية من المدركة والمحركة التي هي مراتب للقوة العملية بمعنى انها بواسطتها تستفيد

Copyright © King Saud University

العلوم ابتداء ويصل الى المقاصد ومعونتها لظهرانا الادراك وهي مسخرة مطيعة للقوة العاملة
باذن الله تعالى فهي تأمرها بالاخذ والاعطاء واستيفاء اللذات والتحرك للادراكات وتدبيرها بما يرى
من المصلحة بحصول الكمالات قوله وقد سبق في بيان الامر اعلم ان المهم في هذا المقام
تحرير المبحث وتلخيص محل النزاع ليتأتى النظر في ادلة الجانبين ويظهر صحة المطلوب ولا
نزاع للمعتزلة في ان العقل لا يستقل بدرك كثير من الاحكام على تفاصيلها مثل وجوب الصوم
في آخر رمضان وحرمته في اول شوال ولا نزاع للاشاعرة في ان الشرع يحتاج الى العقل
وان للعقل دخلا في معرفة الاحكام حتى صرحوا ان الدليل اما عقلي صرف واما مركب من
عقلي وسمعي ويمتنع كونه سمعيا صرفا لان صدق الشارع بل وجوده وكلامه انما يثبت بالعقل وانما
النزاع في ان العاقل اذا لم تبلغه الدعوة وخطاب الشارع اما لعدم وروده واما لعدم وصوله
اليه هل يجب عليه بعض الافعال ويحرم بعضها بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الآخرة
ام لا فعند المعتزلة نعم بناء على مسألة الحسن والقبح وعند الاشاعرة لا اذ لا حكم للعقل
ولا تعذيب قبل البعثة وقد سبق تحقيق ذلك قوله قطعا للدور يعني ان ثبوت الشرع موقوف
على معرفة الله وكلامه وبعثة الانبياء بدلالة المعجزات فلو توقفت معرفة هذه الامور
على الشرع لزم الدور قوله وتابعهما معارضة الوهم العقل فان قيل الوهم لا يدرك
الا المعاني الجزئية والعقل لا يدرك الا الكليات فكيف المعارضة بينهما اجيب
بان مدرك الكل هو النفس لكنها تدرك الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس
ومعنى المعارضة انجذاب النفس الى الوهم دون العقل فيما من حقه ان يستعمل فيه العقل وذلك
لان الفها بالحس والوهم ومدركاتهما اكثر قوله فقوى العقل وصح عن كاف في جميع
ما يحتاج به كمال النفس ورديه امر الشارع لما ذكرنا من نظر في الخطأ وليس المراد
ان العقل لا يستقل في ادراك شيء واكتساب حكم البتة على ما هو رأي الاسمعيلية في اثبات
الحاجة الى المعلم قوله فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان هو الصحيح وذهب كثير من
المشايخ حتى الشيخ ابو منصور الى ان الصبي العاقل يجب عليه معرفة الله تعالى لانها تجب بالعقل
والبالغ والصبي سواء في ذلك وانما عذر في عمل الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل
القلب ومعنى ذلك ان كمال العقل معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى بخلاف مذهب
المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما ان العبد موجد لافعاله كذا في الكفاية

٢٥٢

قوله وان لم ترث اي المراهقة سن عن الزوج لان انما وضعنا البلوغ موضع كمال
العقل والتمكن من الاستدلال لا لاذا لم يعرف ذلك حقيقة اما اذا تحقق التوجه الى الاستدلال
والكفر فلا عذر فان قيل اذا نيط الحكم بالسبب الظاهر دار معه موجودا وعدما ولم يعتد
بحقيقة السبب فينبغي ان تعذر المراهقة التي لم ترث كالمسافر سفرا علم انه لا مشقة فيه اصلا
فانه يترخص بالرخص بحالها قلنا ذلك في الفروع واما في الاصول لا سيما الايمان فيجب اداؤه
السبب الخفي او دليله لعظم خطره قوله ولذا اي مثل الصبي العاقل البالغ الشاهق
في الجبل اذا لم تبلغه الدعوة فانه لا يكلف بالايمان ولو وصف عقله حتى لو لم يصف
ايمانا ولا كفرا ولم يعتقده لم يكن من اهل النار ولو آمن صح ايمانه ولو وصف كان من اهل
النار بالدلالة على انه يجد زمان التجربة والتمكن من الاستدلال لا لذا اما اذا لم يعتقد
شيئا فان وجد زمان التجربة والتمكن فليس بمعذور فلا يعذر وليس في تقدير الزمان
دلالة عقلية او سمعية بل ذلك في علم الله تعالى فان تحقق يعذبه والا فلا وهذا مراد ابي
حنيفة رضي الله عنه حيث قال لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من الآفاق
والانفس واما في الشرائع فيعذر الى قيام الحجة فان قيل الساهق لما لم يكلف بالايمان
كان ينبغي ان لا تهدر دمه بل يضمن قاتله فالجواب ان العصمة لا تثبت بدون الاحراز بدار
الاسلام حتى لو اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فقتل لم يضمن وكذا الصبي والمجنون
اذا قتلا في دار الحرب قوله فصل في الاهلية يعني بعد ما ثبت انه لا بد في المحكوم عليه
من اهليته للحكم وانها لا تثبت الا بالعقل فان الاهلية ضربان احدهما اهلية الوجوب اي
صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه والثاني اهلية الاداء اي صلاحيته لصدور
الفعل منه على وجه يعتد به شرعا والاولى بالذمة ولما وقع في كلام البعض ان الذمة امر لا
معنى له ولا حاجة اليه في الشرع وانه من مخترعات الفقهاء يعبرون عن وجوب الحكم
على المكلف بثبوته في ذمته حاول المصنف الرد عليهم بتحقيق الذمة لغة وشرعا واثباتها بالنصوص
وتحقيق ذلك ان الذمة في اللغة العهد فاذا خلق الله تعالى الانسان محل امانته اكرمه
بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبتت له حقوق العصمة
والحرمة والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة ثبتت لهم وعليهم حقوق
المسلمين في الدنيا وهذا هو العهد الذي جرى بين الله وعباده يوم الميثاق المشار اليه بقوله

تعالى واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى على ما ذهب
اليه جمع من المفسرين ان الله اخرج ذرية ادم بعضهم من بعض على حسب ما يتوالدون الى يوم القيمة
في ادنى مدة لكون الكل بالنسبة في الصور وحوق الكل بالنسبة الثانية تصورهم واستنطقهم واخذ
ميثاقهم ثم اعادهم جميعا في صلب ادم ثم انسانا بتلك الحالة انا لا نؤمن بالغيب وحاصل كلام
المصنف من الاستدلال بالايات ان الانسان قد خص من بين الحيوانات بوجوب اشياء له وعليه
وتكاليف تؤاخذ بها فلابد فيه من خصوصية بها يصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة فهي
وصف يصير به الانسان اهلا لما له وما عليه واعترض بان هذا صادق على العقل بالمعنى المذكور
فيما سبق وان الادلة لا تدل على ثبوت وصف مغاير للعقل واجيب بانا لا نسلم ان العقل بهذه
الحيثية بل العقل انما هو لمجرد فهم الخطاب والوجوب مبني على الوصف المسمى بالذمة حتى لو
فرض ثبوت العقل بدون ذلك الوصف كما لو ركب العقل في حيوان غير الادمي لم يثبت الوجوب له
وعليه والحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان اهلا للوجوب له وعليه والعقل
بمنزلة الشرط فان قلت فما معنى قولهم وجب او ثبت في ذمته كذا قلت معناه الوجوب
على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر
فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق واشاره الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد
والميثاق الماضي كما يقال وجب في العهد والمروة ان يكون كذا وكذا واما على ما ذكره فخر
الاسلام من ان المراد بالذمة في الشرع نفس ورقبة لها ذمة وعهد فمعناه انه وجب
على نفسه باعتبار كونها محلا لذلك العهد فالرقبة تفسير للذمة وهذا عند التحقيق من تسمية
المحل باسم الحال والمقصود واحد **قوله** قال الله تعالى واذ اخذ ربك ذهب كثير من
المفسرين الى انه تمثيل والمراد نصب الادلة الدالة على الربوبية والوحدانية المميزة بين الضلالة
والهدى وكذا قوله تعالى وكل انسان الزمناه الاية تمثيل للزوم العمل له لزوم القلادة للعنق
من غير اعتبار استعارة في العنق على انفراده كما يقال جعل العصا في عنقه لا يراد وصف
صار اهلا لذلك وانما المراد مجرد الالزام والالتزام وتحقيق ذلك الى علماء البيان واما
قوله تعالى وحملها الانسان فالمراد بالامانة الطاعة الواجبة الاداء والمعنى انها لعظمها
بحيث لو عرضت على هذه الاجرام العظام وكانت ذات شعور وادراك لابين ان يحملنها
وحملها الانسان مع ضعف بنيته ورخاوة قوته لاجرم فان الراعي لها والقائم بحقوقها بخير

الدارين



الدارين انه كان ظلوما حيث لم يف بها ولم يراع حقها جهولا بكنه عاقبتها وهذا وصف للجنس باعتبار
الاغلب وقيل لما خلق الله تعالى هذه الاجرام خلق فيها فهما وقال لها اني فرضت فريضة وخلقت
جنة لمن اطاعني ونارا لمن عصاني فقلن نحن مسخرات على ما خلقتنا لا نحتمل فريضة ولا نبغي ثوابا
ولا عقابا ولما خلق ادم عرض عليه مثل ذلك فحمله وكان ظلوما لنفسه بتحمل ما يشق عليها جهولا
بوخامة عاقبته وقيل الامانة العقل والتكليف وعرضها عليهن اعتبارها بالاضافة الى استعدادهن
وابائهن عدم اللياقة والاستعداد وحمل الانسان قابليته واستعداده وكونه ظلوما
جهولا لما غلب عليه من القوة الغضبية والشهوية وعلى هذا يحسن ان يكون علة للحمل عليه فان
من فوائد العقل ان يكون مهيمنا على القوتين حافظا لهما عن التعدي ومجاوزة الحد ومعظم
مقاصد التكليف تعديلهما وكسر سورتهما فظهر انه لا دليل في هذه الايات على ان للانسان
وصفا به يصير اهلا لما عليه وليت شعري اي دلالة للعنق على ذلك واي حاجة الى اعتبار
الاستعارة في كل مفرد من مفردات الكلام وانما الماتن بنى هذه الاستدلالات
على ان الانسان يلزمه ويجب عليه شيء فلابد فيه من وصف به يصير اهلا لذلك ثم لا حاجة
الى هذه التكلفات بل دلالة قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكاة على هذا المعنى اظهر ولذلك
ثبوت الحقوق له لابد له من ان فيه وصفا هو الذمة لجواز ان يكون ذلك لذات الانسان
على ان استحقاق الرزق غير مختص بالانسان فيلزم ثبوت الذمة لكل دابة **قوله** فان من تشاءم
السانح ما ولاك ميامنه اي يمر من مياسرك الى ميامنك والبارح بالعكس والعرب
تتطير بالبارح وتتفأل بالسانح لانه لا يمكنك ان ترميه حتى تنحرف فهذا الاعتبار استعير
الطائر لما هو سبب الخير والشر من قضاء الله وقدره وعمل العبد فانما قدر للعبد
بمنزلة طائر يطير اليه من عش الغيب ووكر القدر ولا يخفى ما في كلام المصنف من
التسامح حيث جعل الطائر استعارة لسبب الخير والشر اي قضاء الله وقدره واعمال
العباد ثم قال فالمعنى الزمناه ما قضى الله له من خير و من شر فجعل الطائر عبارة عن
نفس الخير والشر المقضي ثم القضاء هو الحكم من الله والامر اولا والقدر هو التقدير
والتفصيل بالاظهار والايجاد وفي كلام الحكماء ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب
المبين واللوح المحفوظ مجتمعة مجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها مفصلة منزلة
في الاعيان بعد حصول الشرائط كما قال عز وعلا وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر

Copyright © King Saud University

معلوم وقريب منه ما يقال القضا ما في العلم والقدر ما في الارادة وقد يقال ان الله تعالى اذا اراد
شيئا قال له كن فهناك شيئان الارادة والقول فالاقضا والقول قدر قوله فقبل الولادة
يعني ان الجنين قبل الانفصال عن الام جزء منها من جهة انه ينتقل بانتقالها ويقر بقرارها ومستقل
بنفسه من جهة التفرد بالحيوة والتهيؤ للانفصال فيكون له ذمة من وجه حتى يصلح لوجوب
الحقوق له كالارث والوصية والنسب لا لوجوبها عليه حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن
واما بعد الانفصال عن الام فيصير ذمته مطلقة لصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير
اهلا للوجوب له وعليه حتى كان ينبغي ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ الا انه لما لم يكن
اهلا للادا لضعف بنيته والمقصود من الوجوب هو الادا احتيج واجباته بما يمكن
اداؤه عنه فلهذا احتيج الى تفصيل الواجبات وتمييز ما وجب عليه عما لا يجب وهو ظاهر
من الكتاب قوله كنفقة القريب فانها صلة تشبه المؤن من جهة انها تجب على الغني
كفاية لما يحتاج اليه اقاربه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف نفقة الزوجة فانها تشبه الاعواض
من جهة انها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الرجل وانما جعلت صلة لا عوضا
محضا لانها لم تجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو المعتبر في الاعواض فلكونها
صلة تسقط بمضي المدة اذا لم يوجد التزام كنفقة الاقارب ولشبهها بالاعواض تصير دينا
بالالتزام قوله وان كان عاقلا اي الصبي لا يتحمل الدية وان كان ذا عقل وتمييز لان
الدية وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء التقصير في حفظ القاتل عن فعله والصبي لا
يوصف بذلك ولهذا لا يجب على النساء في قوله وان كان عاقلا ايهام ان المراد وان كان
من العاقلة لانه ليس بمراد لان تحمل الدية لا يتصور الا من العاقلة فلا معنى للتنبيه
بقوله وان كان من العاقلة قوله فالعبادات لا تجب عليه اي على الصبي فان قلت
من جملة العبادات الايمان وهو ليس ببدني ولا مالي لكونه عمل القلب قلت جعله من
البدنية تغليبا او باعتبار اشتماله على الاقرار الذي هو عمل اللسان وذهب فخر الاسلام الى نفس م
ان الصبي اذا عقل يجب عليه الايمان لانه لم يرد ادواه لان نفس الوجوب يثبت باسبابه على طريق الجبر اذ لم
يخل عن فائدته وحدوث العالم وهو السبب متقرر في حقه واما الخطاب فانما هو
لوجوب الادا وهو ليس باهل له فلو ادى الايمان بالاقرار مع التصديق وقع فرضا لان
الايمان لا يحتمل النفل اصلا ولهذا لا يلزمه تجديد الايمان بعد البلوغ فالصبي يصلح

عذرا

عذرا في سقوط وجوب الادا لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء بخلاف
نفس الوجوب فانه لا يحتمل السقوط بحال والصبي لا ينافيه فيبقى نفس الوجوب ولهذا
لو اسلمت امراة الصبي وهو يابى بعدما عرضه القاضي عليه يفرق بينهما وذهب شمس الائمة
الى انه لا وجوب عليه ما لم يبلغ وان عقل لان الوجوب لا يثبت بدون حكمه وهو الادا لكن
اذا ادى يكون الايمان المؤدى فرضا لان عدم الوجوب انما كان بسبب عدم الحكم فقط والا
فالسبب والمحل قائم فاذا وجد وجد كالمسافر اذا صلى الجمعة يقع فرضا قوله واما
المالية فلان المقصود هو الادا يعني ان الغرض من شرعية العبادات المالية كالزكوة مثلا هو الادا
ليظهر المطيع عن العاصي لا المال لان الله تعالى غني عن العالمين وليس المعنى ان الله تعالى اراد
الادا من كل مكلف حتى يلزم من عدم ادا البعض خلاف مراد الله تعالى وهو محال الا ترى انه
لم يخلق الجن والانس الا للمعرفة ولا يلزم من عدم معرفة البعض خلاف مراده فعلى هذا لا حاجة
الى ما قيل ان المعنى ان المقصود هو الادا في حق من علم الله تعالى منه الايتمار واما في حق غيره
فالمقصود الابتلاء والزام الحجة فان قيل قد يجري النيابة في المالية كما ادا وكل غيره باداء
زكوته فينبغي ان يجب على الصبي ويؤدي عنه وليه اجيب بان فعل النائب في النيابة
الاختيارية ينتقل الى المنوب عنه فيصلح عبادة بخلاف النيابة الجبرية كنيابة الولي
قوله مؤنة محضة كالعشر والخراج يعني بالمحض انه بحسب الاصل والقصد لا يخالطه شيء
من معنى العبادة والعقوبة وقد سبق ان معنى العبادة في العشر والعقوبة في الخراج
انما هو بحسب الوصف وليس بمقصود قوله والكاملة اي القدرة الكاملة
يكون بالعقل الكامل اي المقرون بقوة البدن وذلك لان المعتبر في وجوب الادا ليس مجرد
فهم الخطاب بل مع قدرة العمل به وهو بالبدن فان كانت هاتا القدرتان ناقصة عن درجة
الكمال كما في الصبي المميز العاقل او احديهما كما في الصبي العاقل والمعتوه البالغ كانت
الاهلية ناقصة قوله فما يثبت بالقدرة الناقصة اقسام لانها اما حقوق الله تعالى او
حقوق العباد فالاول اما حسن لا يحتمل القبح واما قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد
بينهما والثاني اما نفع محض او ضرر محض او متردد بينهما صارت ستة واحكامها مذكورة
في المتن قوله وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض يعني ان الايمان وفروعه
حسن وفيه نفع محض فلا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه فان قيل هو يحتمل الضرر بالالتزام

والعهدة حيث لم يتركه فالجواب انه لا ضرر فيه الا من جهة لزوم الاداء ولزوم الاداء موضوع
عن الصبي لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء والاكراه واما نفس الاداء وصحته فنفع
محض لا ضرر فيه فان قيل نفس الاداء ايضا يحتمل الضرر في حق احكام الدنيا كحرمان الميراث
عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة فالجواب انا لا نسلم انهما مضافات الى
اسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من ثمرات اسلامه واحكامه الاصلية
الموضوعة هو لها لظهور ان الايمان انما وضع لسعادة الدارين وصحة الشيء انما تعرف من حكمه
الاصلي الذي وضع هو له لا مما يلزم من جهاته من ثمراته وهذا كما ان الصبي لو ورث قريبه
او وهب منه قريبه فقبله يعتق عليه مع انه ضرر محض لان الحكم الاصلي الارث والهبة هو الملك
بلا عوض لا العتق الذي يترتب عليهما في هذه الصورة **قوله** الا يرى انهما اي حرمان الارث
عن المورث الكافر والفرقة عن الزوجة الوثنية يثبتان فيما اذا ثبت ايمان الصبي تبعا بان اسلم
احد ابويه ولم يعد اضرارا يمنع صحة ثبوت الايمان لكونهما من الثمرات واللوازم لا من المقاصد
والاحكام الاصلية للايمان **قوله** واما الكفر فيعتبر من الصبي ايضا كما يعتبر منه الايمان اذ لو
عفي عنه الكفر وجعل مؤمنا لصار الجهل بالله تعالى علما به لان العفو عن الكفر ودخول الجنة
مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل ولذا في حق احكام الدنيا عند ابي حنيفة
ومحمد رضي الله عنهم حتى تبين منه امرأته المسلمة ويحرم الميراث من مورثه المسلم لانه في حق
الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لا يحتمل المشروعية بحال ولا يسقط بعذر وانما
لم يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس من اهلها كالمرأة
وانما لم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء في صحة اسلامه حال الصبي صار شبهة في
اسقاط القتل **قوله** بلا عهدة اي بلزوم الصبي والعبد بتصرفاتهما بطريق الوكالة بلا عهدة
لان ما فيه احتمال الضرر لا يملكه الا باذن المولى فيندفع قصور رايه بانضمام راي المولى
فلزمه العهدة **قوله** ولا مباشرته لان ولاية الولي نظرية وليس من النظر اثبات
الولاية فيما هو ضرر محض وقال الامام السرخسي الحق انه لا ضرر في اثبات اصل الملك حتى
يملك ايقاع الطلاق عند الحاجة فلو اسلم الزوجة وابى الزوج فرق بينهما ولذا اذا ارتد الزوج
وحاله **قوله** الا القرض اي الاقراض قطع الملك عن العين ببدل في ذمة من هو غير
ملي في الغالب فيشبه التبرع فلا يملكه الولي واما القاضي فيملكه ان يطلب مليا ويتفقد حال

اللازمة ضمنا لا في الاحكام

لان الكفر جهل بالله وصفاته واحكامه على ما هي عليه والجهل لا يجعل علما في حق العباد فكيف في حق رب الارباب فيصح ارتداد الصبي في حق احكام الاخرة اتفاقا ح

اذا استقرض مال الصبي يجوز للاب دون القاضي واما الاقراض فانما يجوز للقاضي لان الاقراض ح

اليتيم



اليتيم ويكون البدل مأمون التلف باعتبار الملاءة وعلم القاضي والقدرة على التحصيل
من غير دعوى وبينة وهذا معنى كون القاضي اقدر على استيفائه وفي رواية يجوز للاب ايضا
**قوله** وما كان مترددا بينهما اي محتملا للنفع والضرر كالبيع يحتمل الربح والخسران وكذا الشراء
والاجارة والنكاح والمصنف جعل احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن الملك حتى لو باع
الشيء باضعاف قيمته كان ضررا ونفعا ويلزمه ان لا يندفع الضرر بحال قط وقد كان
احتمال الضرر يندفع بانضمام راي الولي **قوله** فانه اي الصبي اهل الحكمة اي حكم ما هو
متردد بين النفع والضرر اذا باشره الولي بنفسه وذلك انه يملك الثمن اذا باع الولي ماله ويملك
العين اذا اشتراها له ويملك الاجرة اذا آجر عينا له **قوله** وتوسيع طريق حصول المقصود
حيث يثبت بمباشرة الولي ومباشرة الصبي **قوله** وعندهما اي تصرف الصبي باذن الولي
فيما يحتمل الضرر والنفع عند ابي يوسف ومحمد انما هو بطريق انه يجعل بمنزلة مباشرة الولي
بنفسه حتى كان الصبي آلة له فيقتصر على ما يقتصر عليه تصرف الولي وعبارة فخر الاسلام ان راي
الولي شرط الجواز وعموم رايه لخصوصه فيجعل كان الولي باشر بنفسه يعني ان راي الولي شرط
لجواز التصرف اما بنفسه او بالصبي ورايه فيما اذا تصرف الصبي عام حتى جاوز تصرفه الى تصرف الغبين
وفيما اذا باشر بنفسه خاص لا يتجاوزه فيجعل عموم رايه بان عمل بيد الغبن لخصوصه بان يعمل بنفسه
فيصير كان الولي باشر بنفسه **قوله** واما وصيته فباطلة جواب سؤال تقريره بوجهين
احدهما ان الوصية نفع محض لانه يحصل بها الثواب في الاخرة بعد الاستغناء عن المال بالموت
خلاف الهبة والصدقة فان فيهما تضرر زوال الملك في الحيوة فعلى هذا التقرير كان ينبغي له ان
يذكر هذا عقيب الحكم بان ما فيه نفع محض يملكه الصبي وثانيهما ان الوصية مما تردد بين النفع
والضرر لا سيما اذا كانت في جهة الخير لحصول الثواب في الاخرة مع تضرر ابطال الارث
الذي هو نفع للورثة وعلى هذا الاتم جواب المصنف لان غايته بيان التضرر في الوصية
ولزم منه صحتها باذن الولي ولا رواية في ذلك بل طريق الجواب انا لا نسلم انها تتضمن نفعا
يعتد به بل هي ضرر محض والنفع الذي يتضمنه انما وقع باتفاق الحال وهو انه حالة الموت
فلا يعتد به بمنزلة ما لو باع ماله باضعاف قيمته لم يجز وكما لو طلق امرأته المعسرة الشوهاء
ليتزوج اختها الموسرة الحسناء ولا يخفى ضعفه ويمكن تطبيق جواب المصنف على التقرير الثاني
بان يقال مراده ان ضررها اكثر لان نقل الملك الى الاقارب افضل عقلا وشرعا لما فيه من صلة الرحم

Copyright © King Saud University

ولان ترك الورثة اغنيا خير من ان يتركهم فقرا بالنص وترك الافضل ليس من الضرر المحض وهذا اشعر

قوله الا انها شرعت في حق البالغ كالطلاق يعني ان الضرر المحض قد شرع للبالغ لكمال الاهلية

كالطلاق وفي كونه ضررا محضا نظر قوله فصل لما ذكر الاهلية بنوعيها شرع فيما يعترض

عليها فيزيلهما او احدهما او يوجب تغيرا في بعض احكامها وسمى العوارض جمع عارضة على

لبيس من الصفات الكاينة كما يقال البياض من عوارض الثلج ولو اريد بالعرض الطريان والحدوث

بعد العدم لم يصح في الصغر الا على سبيل التغليب ثم العوارض نوعان سماوية ان لم يكن للعبد فيها

اختيار واكتساب ومكتسبة ان كان له دخل فيها باكتسابها او بترك ازالتها والسماوية اكثر

تغيرا واشد تاثيرا فقدمت وهي احد عشر الجنون والصغر والعته والنسيان والنوم

والاغما والرق والمرض والحيض والنفاس والموت فالجنون اختلال القوة المميزة بين

الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لا تظهر آثارها وتتعطل افعالها اما النقصان جبل

عليه دماغه في اصل الخلقة واما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة

واما لاستيلاء الشيطان عليه والقا الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفرح ويفزع من غير

ما يصلح سببا قوله لما فاته اي لما فات الجنون القدرة التي بها يتمكن من اتيان العبادات

على النهج الذي اعتبره الشرع وبانتفا القدرة ينتفي الاهلية فينتفي وجوب الادا فينتفي

نفس الوجوب قوله لكنهم قالوا الجنون اما ممتد او غير ممتد وكل منهما اما اصلي بان يبلغ مجنونا

او طارئ بعد البلوغ فالممتد مطلقا مسقط للعبادات وغير الممتد ان كان طاريا فليس بمسقط

استحسانا والوجه الاول الالحاق بالنوم والاغما لكونه عارضا زال قبل الامتداد

مع عدم الحرج في ايجاب القضا الثاني انه لا ينافي اهلية نفس الوجوب لبقا الذمة

بدليل انه يرث ويملك الارث والملك من باب الولاية ولا ولاية بدون الذمة الا

انه اذا انتفى الادا تحقيقا وتقديرا للزوم الحرج في القضا ينعدم الوجوب ايضا الثالث

ان المجنون اهل الثواب لانه يبقى مسلما بعد الجنون والمسلم يثاب والثواب من احكام الوجوب

فيكون اهلا للوجوب في الجملة ولا حرج في ايجاب القضا فيكون الادا ثابتا تقديرا بتوهمه

في الوقت او رجائه بعد الوقت هذا اذا كان الجنون الغير الممتد طاريا واما اذا كان اصليا

فعند ابي يوسف مسقط بنا للاسقاط على الاصالة او الامتداد وعند محمد ليس بمسقط

بنا للاسقاط على الامتداد فقط والاختلاف في الكتب مذكور على عكس ذلك ووجه

على انه جعلا اساميه كاتب وكاهل مرض لم ... طهر وتبدى ومعنى كونها عوارض انها ...

التسوية

التسوية بين الاصلي والطاري امران احدهما ان الاصل في الجنون الحدوث والطريان اذ السلامة

عن الآفات هي الاصل في الجبلة فيكون اصالة الجنون امرا عارضا فيلحق بالاصل وهو الجنون

الطاري وثانيهما ان زوال الجنون بعد البلوغ دل على ان حصوله كان لامر عارض على اصل الخلقة

لا لنقصان جبل عليه دماغه فكان مثل الطاري ووجه التفرقة ايضا امران احدهما ان

الطريان بعد البلوغ رجح جانب العروض فجعل عفوا عند عدم الامتداد الحاقا بسائر العوارض

بخلاف ما اذا بلغ مجنونا فانه يحقق حكم الصغر فلا يوجب قضا ما مضى وثانيهما ان الاصلي

يكون لآفة في الدماغ مانعة عن قبول الكمال فيكون امرا اصليا لا يقبل اللحاق بالعدم والطاري

قد اعترض على محل كامل للحوق آفة فيلحق بالعدم قوله ثم الامتداد في الصلوة يعني ان

الامتداد عبارة عن تعاقب الازمنة وليس له حد معين فقدروه بالادنى وهو ان يستوعب

الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليلة في الصلوة لانه وقت جنس الصلوة وجميع الشهر في

الصوم حتى لو افاق بعض ليلة يجب القضا وقيل الصحيح انه لا يجب اذ الليل ليس بمحل للصوم والجنون

والافاقة فيه سواء ثم اشترطوا في الصلوة التكرار لتثبت الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمدا اعتبر نفس الوجوب

وذلك بان تصير الصلوات ستا وهما اعتبرا نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر مقام

الحكم تيسيرا على العباد في سقوط القضا فلو جن بعد الطلوع وافاق في اليوم الثاني قبل الظهر

يجب القضا عند محمد لعدم تكرر جنس الصلوة حيث لم تصر الصلوات ستا وعندهما لا يجب

لتكرر الوقت بزيادته على اليوم والليلة بحسب الساعات وان لم يزد بحسب الواجبات

ولم يشترطوا في الصوم التكرار لان من شرط المصير الى الماكثة ان لا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم

لا يدخل الا بعد احد عشر شهرا فيصير التبع الاصل ولا يلزمنا زيادة المرتين في غسل اعضا الوضوء

تابعا للفرض لان السنة وان كثرت لا تماثل الفريضة وان قلت فضلا عن ان يزيد عليها

والامتداد في الزكوة باستغراق الحول لانه كثير في نفسه وعند ابي يوسف في رواية

هشام عنه يقام الاكثر مقام الكل تيسيرا وتخفيفا في سقوط الواجب قوله وذلك

لا يكون حجرا لان الحجر هو ان يتم الفعل بركنه ويقع في محله ويصدر عن اهله ثم لا يعتبر حكمه

نظرا للصبي او الولي فاما ان الجنون استقلالا لانه لم يعتبر ركنه وهو الاعتقاد بخلاف

ايمانه تبعا لاحد ابويه فانه يصح لان الاعتقاد ليس ركنا له ولا شرطا وبهذا يظهر الجواب

عما يقال ان غايته امر تبعي ان يحمل بمنزلة الاصل فاذا لم يصح بنفسه لعدم صلاحه لذلك فيفعل

اعني جنس الصلوة ... تكرارها

افنافهم

لعوم

نحو

غيره اولى قوله وإذا أسلمت امرأته لو ذكر بالفاء على أنه تفريع على صحة إيمانه تبعاً لكان أنسب
يعني لو أسلمت كتابية تحت مجنون نكاحي له ولي كتابي يعرض الإسلام على الولي فإن أسلم صار المجنون مسلماً
تبعاً له وبقي النكاح وإلا فرّق بينهما وكان القياس التأخير إلى الإفاقة كما في الصغير إلا أن هذا
استحسان لأن للصغر حداً معلوماً بخلاف الجنون ففي التأخير ضرر بالزوجة مع ما فيه من الفساد لقدرة
المجنون على الوطي قوله ويصير مرتداً تبعاً لأبويه فيما إذا بلغ مجنوناً وأبواه مسلمان فارتدا
ولحقا بدار الحرب معه وذلك لأن الكفر بالله قبيح لا يحتمل العفو بعد تحققه بواسطة تبعية
الأبوين بخلاف ما إذا تركاه في دار الإسلام فإنه مسلم تبعاً للدار وكذا إذا بلغ مسلماً ثم جنّ
أو أسلم عاقلاً ثم جنّ قبل البلوغ فإنه صار أهلاً للإيمان بتقرر ركنه فلا يبطل بالتبعية أو بعروض
الجنون قوله فإنه أي المجنون يؤخذ بضمان الأفعال في الأموال كما إذا أتلف مال إنسان
لتحقق الفعل حساً مع أن المقصود هو المال وأداؤه يحتمل النيابة بخلاف أقواله فإنه لا يعتد
بها شرعاً لابتنائها على العقل المعاني فلا يصح أقاريره وعقوده وإن أجازها الولي قوله
ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق كما إذا ارتد الصبي العاقل أو استرق فإنه لا يستحق
الإرث أما الكافر فلأنه لا ولاية له وهي السبب للإرث على ما يشير إليه قوله تعالى
حكاية عن زكريا عليه السلام وليا يرثني وأما الرقيق فلأنه ليس أهلاً للملك قوله
وحكمه أي العته حكم الصبي مع العقل وذلك لأن الصبي في أول حاله عديم العقل
فألحق به المجنون وفي الآخر ناقص العقل فألحق به المعتوه فلا يمنع صحة القول والفعل حتى
يصح إسلامه وتوكيله في بيع مال الغير والشرى له وفي طلاق امرأته وإعتاق عبده
ويمنع ما يوجب إلزام شيء يحتمل السقوط فلا يصح طلاق امرأته وإعتاق عبده ولو بإذن
الولي ولا بيعه وشراؤه لنفسه بدون إذن الولي ولا يطالب بالحقوق الواجبة بالإيلاء
لا بالعقود كثمن المشترى وتسليم المبيع ولا يجب عليه العقوبات ولا العبادات
وفي التقويم أنه يجب عليه العبادات احتياطاً قوله إلا أن امرأة المعتوه إذا
أسلمت لا يؤخر عرض الإسلام على المعتوه إلى كمال العقل هذا استدراك ليس كما ينبغي
لأنه لا فرق بين المعتوه والصبي العاقل في عدم تأخير عرض الإسلام لأن إسلامهما صحيح
وصح خطابهما والزامهما لأن ذلك لحق العبد وهو الزوجة وإنما سقط عنهما خطاب
الأداء فيما يرجع إلى حق الله تعالى خاصة وإنما التأخير في حق الصغير خاصة كذا في شرح الجامع وغيره



قوله ومنها النسيان وهو عدم الصورة الحاصلة عند العقل عما من شأنه الملاحظة
في الجملة أعم من أن يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها أي وقت شاء ويسمى هذا ذهولاً أو سهواً أو
يكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها إلا بعد تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان في عرف الحكماء
والنسيان لا ينافي الوجوب لبقاء القدرة بكمال العقل ولا يكون عذراً في حقوق العباد لأنها محترمة
لحاجتهم لا للابتلاء وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام ولو أتلف مال إنسان ناسياً يجب عليه الضمان
وأما في حقوق الله تعالى فأما أن يقع المرء في النسيان بتقصير منه كالأكل في الصلاة بحيث لم يتذكر
مع وجود المذكر وهو هيئة الصلاة فلا يكون عذراً وأما أن لا يتقصر منه فيكون عذراً سواء
كان معه ما يكون داعياً إلى النسيان ومنافياً للتذكر كالأكل في الصوم لما في الطبيعة من النزوع
إلى الأكل أو لم يكن كترك التسمية عند الذبح فإنه لا داعي إلى تركها لكن ليس هناك ما يذكر إخطار
بالبال أو إجراؤها على اللسان وسلام الناسي في القعدة يكون عذراً حتى لا تبطل صلاته إذ لا
تقصير من جهته والنسيان غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم المصلي في القعدة فهي داعية
إلى السلام قوله وهو أي النوم لما كان عجزاً عن الإدراكات أي الإحساسات الظاهرة أو
الحواس الباطنة لا يستلزم النوم وعن الحركات الإرادية أي الصادرة عن قصد واختيار
بخلاف الحركات الطبيعية كالتنفس ونحوه أوجب تأخير الخطاب بالأداء إلى وقت الانتباه
لامتناع الفهم وإيجاد الفعل حالة النوم ولم يوجب تأخير نفس الوجوب وإسقاطها
حال النوم لعدم إخلال النوم بالذمة والإسلام ولإمكان الأداء حقيقة بالانتباه أو خلفاً
بالقضاء والعجز عن الأداء إنما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثر الواجبات وامتداد
الزمان والنوم ليس كذلك عادة واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عليه الصلاة والسلام
من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإنه لو لم تكن الصلاة واجبة لما أمر بقضائها قيل
وفي لفظ عن إشارة إلى وجوبها حال النوم وإلا لما كان نائماً عن الصلاة قوله وأبطل أي
النوم عبارات النائم فيما يعتبر فيه الاختيار كالبيع والشرى والإسلام والردة والطلاق
والعتاق لانتفاء الإرادة والاختيار في النوم حتى أن كلامه بمنزلة ألحان الطيور ولهذا
ذهب المحققون إلى أنه ليس بخبر ولا إنشاء ولا يتصف بصدق ولا كذب قوله فإذا قرأ في
صلاته لا يصح هذا مختار فخر الإسلام وذكر في النوادر أن قراءة النائم تنوب عن الفرض وفي
النوازل أن تكلم النائم تفسد صلاته وذلك لأن الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلاة

Copyright © King Saud University

وذكر في المغني ان عامة المتاخرين على ان قهقهة النايم في الصلوة تبطل الوضوء والصلوة جميعا اما الوضوء فلان النص لم يفرق بين النوم واليقظة واما الصلوة فلان النايم فيها بمنزلة المستيقظ وعن ابي حنيفة تفسد الوضوء دون الصلوة حتى كان له ان يتوضا ويبني على صلوته لان فساد الصلوة بالقهقهة مبني على ان فيها معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار في النوم بخلاف الحدث فانه لا يفتقر الى الاختيار وقيل على العكس ولما في القهقهة من معنى الكلام حتى كانها من جنس العبارات صح تفريع مسئلة القهقهة على ابطال النوم عبارات النايم **قوله** ومنها الاغماء اعلم انه ينبعث عن القلب بخار لطيف يتكون من الطف اجزاء الاغذية يسمى روحا حيوانيا وقد افيضت عليه قوة تسري بسريانه في الاعصاب السارية في اعضاء الانسان فتثير في كل عضو قوة تليق بها تمام نفعها وهي تنقسم الى مدركة ومحركة اما المدركة فهي الحواس الظاهرة والباطنة على ما مر واما المحركة فهي التي تحرك الاعضاء بتمديد الاعصاب او ارخائها لينبسط الى المطلوب او ينقبض عن المنافي فمنها ما هي مبدا الحركة الى جلب المنافع وتسمى قوة شهوانية ومنها ما هي مبدا الحركة الى دفع المضار وتسمى قوة عصبية والاكثر تعلق المدركة بالدماغ والمحركة بالقلب فاذا وقعت في القلب او الدماغ افة بحيث تتعطل تلك القوى عن افعالها واظهار اثارها كان ذلك اغماء فهو مرض وليس بزوال للعقل كالجنون والا لعصم منه الانبياء عليهم السلم والاغماء فوق النوم في ايجاب تاخير الخطاب وابطال العبارات لان النوم حالة طبيعية كثير الوقوع حتى عده الاطباء من ضروريات الحيوان استراحة لقواه والاغماء ليس كذلك فيكون اشد في العارضية ولان تعطل القوى وسلب الاختيار في الاغماء اشد لان مواده غليظة بطيئة التحلل ولهذا يمتنع فيه التنبه وسطوع الاسباب بخلاف النوم فان سببه تصاعد ابخرة لطيفة سريعة التحلل الى الدماغ فلذا يتنبه صاحبه بنفسه او بادنى تنبيه ولقلة وقوع الاغماء وندرته لا سيما في الصلوة كان مانعا للبناء حتى لو انتقض الوضوء بالاغماء في الصلوة لم يجز البناء عليها قليلا كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز له ان يبني على صلوته لان النص بجواز البناء انما ورد في الحدث الغالب الوقوع **قوله** ومنها الرق وهو في اللغة الضعف ومنه رقة القلب وثوب رقيق ضعيف النسج وفي الشرع عجز حكمي بمعنى ان الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك وهو حق الله ابتدا بمعنى انه ثبت جزاء للكفر فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى والحقوا انفسهم بالبهائم

ويم بيام

بعدم



في عدم النظر والتامل في ايات الله للتوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده مملكين مبتذلين بمنزلة البهائم ولهذا لا يثبت الرق على المسلم ابتداء ثم صار حقا للعبيد بقاء بمعنى ان الشارع جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم واتقى **قوله** وهو اي الرق لا يحتمل التجزي بان يصير المرء بعضه رقيقا وبعضه حرا لانه اثر الكفر ونتيجة القهر ولا يتصور فيهما التجزي وكذا لا يتصور ثبات العقوبة على البعض شايعا وكذا العتق الذي هو ضد الرق لا يحتمل التجزي بان يعتق بعض العبد ويبقى بعضه رقيقا لان فيه تجزي الرق ضرورة وقد يقال سلمنا امتناع تجزي الرق ابتداء لكن لا نسلم امتناعه بقاء فان وصف التجزي يجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة في البعض ويعمل العبد لنفسه في البعض الاخر شايعا ولا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل التجزي ولانها مبنية على كمال الاهلية فيعدم برق البعض فان قيل الرق والحرية متضادان فلا يجتمعان اجيب بانه لا يدل الا على امتناع ان يكون الموصوف بالحرية بعينه موصوفا بالرق ولا ينافي ان يتصف المحل بهما شايعا كما اذا ملك زيد نصف العبد شايعا فانه قد اجتمع فيه مملوكية زيد وعدم مملوكيته باعتبار النصفين **قوله** وكذا الاعتاق اختلف القايلون بعدم تجزي العتق في تجزي الاعتاق فذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الى عدم تجزيه بمعنى ان اعتاق البعض اعتاق للكل لان العتق لازم الاعتاق لانه مطاوعه يقال اعتقه فعتق مثل كسرته فانكسر والمطاوعة هو حصول الاثر عن تعلق الفعل المتعدي بمفعوله واثر الشيء لازم له والعتق ليس بمتجزي اتفاقا بين علمائنا فكذا الاعتاق اذ لو تجزى الاعتاق بان يقع من المحل على جزء دون جزء لزم تجزي العتق ضرورة والحاصل ان محل الاعتاق والعتق هو العبد وتجزيهما انما هو باعتبار المحل فتجزي احدهما تجزي الاخر وذهب ابو حنيفة رحمه الله الى ان الاعتاق متجزي فانه لا يستلزم العتق حتى لو اعتق البعض لا يثبت للعبد حرية في البعض ولا في الكل بل يكون رقيقا في الشهادة وساير الاحكام اذ لو ثبت العتق لثبت في الكل لعدم التجزي ولا سبيل لذلك لانه يتضرر المالك به فيتوقف في الحكم بالعتق الى ان يؤدي السعاية ويسقط الملك بالكلية فيعتق وذلك لان الاعتاق ازالة الملك اذ لا تصرف للمولى الا في حقه وحقه في الرقيق هو المالكية والملك وهو متجزي فكذا ازالته كما اذا باع نصف العبد ثم زوال الملك بالكلية يستلزم زوال الرق لان الملك لازم له اذ الرق انما ثبت جزاء للكفر وانما بقي بعد

غير

الاسلام لقيام ملك المولى واسقاط اللازم يوجب اسقاط اللزوم وزوال بعض الملك لا يستلزم
العتق لبقاء المملوكية في الجملة بل زوال بعض الملك من غير نقله الى مالك اخر يكون ايجابا للعتق من
غير ثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كالعبد بل لا يسقط ما بقي شيء من المسكة فان قيل
فعلى ان ازالة كل الملك عن الرقيق ان له حق الله تعالى وليس للعبد ذلك اجيب بان الممتنع
للعبد ان له حق الله تعالى قصدا واصلا لا ضمنا وتبعا وحق الله تعالى وان كان اصلا في ابتداء الرق
جزاء على الكفر لكنه تبع بقاء فان الاصل هو الملكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام وفي
الاعتاق ان له حق العبد قصدا واصلا ولزمه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وكم من شيء
يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والى هذا اشار بقوله ففي الابتداء ثبوت حق العبد تبع ثبوت
حق الله تعالى وفي البقاء بالعكس فان قيل فاي اثر للاعتاق عندنا ان له بعض الملك اجيب
بان اثره هنا زوال الملك في الباقي حتى لا يملك المولى بيع معتق البعض ولا ابقاءه في ملكه ويصير هو
احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية وبالجملة يصير كالمكاتب الا ان المكاتب يرد الى الرق
بالعجز عن المال لان السبب فيه عقد يحتمل الفسخ وهذا لا يرد لان سببه ازالة الملك لا الى احد وهي
لا تحتمل الفسخ وهذا اشار بقوله فمعتق البعض مكاتب عنده اي عند ابي حنيفة رحمه الله الا
في الرد الى الرق **قوله** والرق يبطل مالكية المال لان الرقيق مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا
لان المملوكية المالية تنبئ عن العجز والابتذال والمالكية عن القدرة والكرامة فبينهما تناف
وليس المراد انه مملوك من حيث انه مال فلا يصير مالكا للمال حتى يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون
مملوكا من جهة انه مال مبتذل ومالكا من جهة انه ادمي مكرم وقيد المالكية والمملوكية
بالمالية لانه لا تنافي بين المملوكية متعة والمالكية مالا وبالعكس كالرقيق وان كان مدبرا
او مكاتبا لا يملك شيئا من احكام ملك المال ولو باذن المولى فلا يملك المكاتب التسري لابتنائه
على ملك الرقبة دون المنفعة وخص المكاتب والتسري بالذكر ليعلم الحكم في غيرهما بطريق
الاولى لان في المكاتب الرق ناقص حتى انه احق بمكاسبه وفي التسري مظنة ملك المنفعة
كالنكاح ولهذا صح عند مالك **قوله** ولا يبطل اي الرق مالكية النكاح والحيوة والدم — مالك رضي الله عنه
لان الرقيق ليس بمملوك في حكم هذه الاشياء بل هو على اصل الحرية الا انه محتاج الى
اذن المولى لما فيه من نقصان المالية بوجوب المهر المتعلق برقبة العبد ويصح منه الاقرار بالحد
والقصاص والسرقة المستهلكة لان الحيوة والدم حقه لاحتياجه اليهما في البقاء ولهذا لا يملك

المولى

٢٧

٥٠٩

المولى اتلافهما واما الاقرار بالسرقة القائمة الموجبة للقطع ورد المال فيصح ان كان العبد مأذونا
فيقطع لان الدم ملكه ويرد المال لوجود الاذن وان كان محجورا فعند ابي حنيفة يصح في حق القطع ورد
المال جميعا وعند محمد لا يصح في شيء منهما وعند ابي يوسف يصح في حق القطع دون المال لابي يوسف
انه اقر بشيئين القطع وهو على نفسه لانه مالك دمه فيثبت والمال وهو على المولى فلا يصح ولمحمد
ان اقراره بالمال باطل لكونه على المولى فيبقى المال للمولى ولا قطع على العبد في سرقة مال مولاه — للمولى
وايضا المال اصل والقطع تبع فاذا بطل الاصل لم يثبت التبع ولابي حنيفة ان اقراره بالقطع
صحيح لانه مالك دمه فيصح في حق المال بناء عليه لان اقراره بالقطع ملاق في حالة البقاء والمال
في حالة البقاء تابع للقطع حتى يسقط عصمة المال باعتباره ويستوفى القطع بعد استهلاكه هذا
كله اذا كذبه المولى وقال المال مالي وان صدقه يقطع في الفصول كلها **قوله** وينافي — له
يعني ان الرق ينبئ عن العجز والمذلة فينافي كمال الاهلية الكرامات البشرية الدنيوية من
الذمة والحل والولاية اما الذمة فلانها صفة بها صار الانسان اهلا للايجاب والاستيجاب
دون ساير الحيوانات واما الحل فلان استفراش الحراير والسكن والازدواج والمحبة
وتحصين النفس والتوسعة في تكثير النسل على وجه لا يلحقه اثم من باب الكرامة ولهذا
زاد النبي صلى الله عليه وسلم الى التسع وجاز له ما فوقها واما الولاية فلان تنفيذ القول
على الغير شاء او لم يشأ غاية الكرامة ونهاية السلطنة فاذا انتفى كمال الامور المذكورة ضعفت ذمة الرقيق
عن احتمال الدين حتى لا يطالب به الا اذا انضم الى الذمة مالية الرقبة والكسب جميعا فحينئذ يتعلق الدين
بهما فيستوفى من الرقبة والكسب بان يصرف اولا الى الدين الكسب الموجود في يده فان لم يكن او لم يف
يصرف اليه مالية الرقبة بان يباع ان امكن والا فيستسعى كالمدبر والمكاتب هذا اذا لم يكن في
ثبوت الدين تهمة واما اذا كان كالدين الذي اقر به المحجور والعقر الذي لزمه بالدخول بالعقد
الفاسد فيما اذا تزوج بغير اذن المولى فلا يباع فيه الرقيق ولا يصرف اليه بل يؤخر اداؤه
الى ان يعتق ويحصل له مال اما الدين فلانه متهم في حق المولى الا في حق نفسه واما العقر فلانه
قيمة البضع بشبهة العقد ولا شبهة في حق المولى لعدم رضاه فلا يظهر ثبوت العقر في
حقه فلا يستوفى من مالية الرقبة ولا من الكسب لانهما حق المولى **قوله** وينتصف الحل لان
تغلظ العقوبة بتغلظ الجناية على حق المنعم وذلك بتوافر النعم وكمال الكرامة وهي ناقصة في
حق العبد بالاضافة الى الحر فينتصف حد القابل للتنصيف كالجلد بخلاف القطع في السرقة

Copyright King Saud University

وكذا العدة تعظيم لملك النكاح في حق النساء فتنصف وتكون عدة الامة حيضتين لان الواحدة لا تتنصف
فلا بد من التكامل احتياطا وكذا في القسم يكون للامة نصف الحرة وفي الطلاق يكون طلاق الامة
ثنتين لانه لم يمكن تنصيف الثلاثة على السواء فجعل نصف الثلاثة ثنتين اعتبارا لجانب الوجود دون ما
الى ما هو الاصل من بقاء الحل والمعتبر عند الشافعي رضي الله عنه في تنصيف الطلاق رق الزوج
حتى كان طلاق العبد ثنتين سواء كانت الزوجة امة او حرة لقوله عم الطلاق بالرجال
والعدة بالنساء ولانه المالك للطلاق كالنكاح فيعتبر حاله واحتج المصنف على كون المعتبر رق
الزوجة بان عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية يعني ان الطلاق مشروع لتفويت الحل
الذي صارت المراة به محلا للنكاح فمحل التصرف حل المحلية فكلما كان حل المراة ازيد كان محلية
الطلاق في حقها اوسع وظاهر ان حل الامة انقص من حل الحرة كما ان حل العبد انقص من حل الحر
على التناصف فيفوت حل محلية الحرة ثم لا يخفى ان ليس عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية
حتى ينقص بطلاق واحد شيء من المملوكية المتسعة وبالثنتين ثلثاه وبالثلاث الكل فالمعتبر في
عدده رعاية جانب المملوكية لا المالكية ومعنى المملوكية هنا حل المراة الذي هو من باب الكرامة والامة ناقصة
فيه لان المملوكية المالية التي هي في الامة اقوى فان قيل المملوكية لا تتحقق بدون المالكية فكلما
زادت المملوكية زادت المالكية فيكون اتساع المملوكية مستلزما لاتساع المالكية [illegible]
فمالكية عبد بن فيجب ان يعتبر بالرجال ايضا لان مالكية الحر اوسع من مالكية الرقيق فلم
ينتصف الطلاق برق الرجل ايضا لنقصان مالكيته فيكون طلاق الحرة تحت العبد ثنتين
كطلاق الامة تحت الحر فالجواب ان حال الزوج في الاتساع والنقصان قد اعتبرت
من حيث تنصيف عدد زوجات الرقيق من الاربع الى الثنتين بالاجماع فلو اعتبرت في حق
الطلقات ايضا لزم النقصان من النصف لان الحر يملك اثني عشر طلقة بحسب اربع زوجات
فيجب ان يملك العبد ست طلقات بوقوعها على زوجتين تحقيقا للتنصيف ولو تنصف الطلاق
في حقه ايضا لزم ان لا يملك الا اربع تطليقات وهذا اقل من الست التي هي نصف اثني عشره
قوله ولما كان اصل الملكين يريد انه تفرع على منافاة الرق لكمال الكرامات نقصان دية
الرقيق حتى لو قتل خطا يجب على عاقلة الجاني قيمته بشرط ان ينقص من دية الحر وان كانت قيمته اضعاف
ذلك وعند الشافعي رضي الله عنه يجب القيمة بالغة ما بلغت وذلك لان في الرقيق جهة
المالية وجهة النفسية فاعتبر الشافعي جهة المالية لان المال يجب للمولى ويملكه في العبد

الامة تتنصف ما يفوت به حل محليتها

على حده لان تعدد الطلاق انما يتحقق عند اتساع المملوكية





ملكنا له ولان الواجب فيه المقصود دون الابدال ولانه تختلف باختلاف الصفات من الحسن
والاخلاق وغيرها والصفات انما تعتبر في ضمان الاموال دون النفوس واعتبر ابو حنيفة رضي
الله عنه جهة النفسية لانها اصل والمالية تبع تزول بزوال النفسية كما اذا مات العبد
دون العكس كما اذا اعتق وضمان النفسية انما هو باعتبار خطرها وذلك بالمالكية فانها كمال
حال الانسان والمالكية نوعان مالكية المال وكمالها بالحرية ومالكية النكاح وثبوتها
بالذكورة فالمراة قد انتقصت فيها احدى المالكيتين وثبتت الاخرى بكمالها فانتقصت ديتها
بالتنصيف واما العبد فقد ثبتت له مالكية النكاح بكمالها وانما توقفت على اذن المولى دفعا
للضرر في ماله لا لنقصان في مالكية العبد ولم تثبت فيه مالكية المال بالكلية حتى يناسب تنصيف
ديته بل انما تمكن فيها نقصان لانها تثبت ملك الرقبة وهو منتف للعبد وملك اليد اعني
التصرف وهو ثابت له فيلزم بواسطته نقصان ملك اليد نقصان شيء من قيمته وقدرناه بعشرة
دراهم لانه قدر اعتبره الشرع في اقل ما يستولى به على الحرة استمتاعا وهو المهر وفي اقل ما
تقطع به اليد التي هي بمنزلة نصف البدن وقد نقل عن ابن مسعود انه لا تبلغ قيمة العبد دية
الحر وينقص منها عشرة دراهم فان قيل المنتفي في العبد هو شق مالكية المال فكان ينبغي
ان ينقص من قيمته الربع بناء على ما له خطر المحل اعني مالكية النكاح ومالكية المال رقبة ويدا
قلنا مالكية اليد اقوى من مالكية الرقبة اذ الانتفاع والتصرف هو المقصود وملك الرقبة
وسيلة اليه بخلاف ملك المال وملك النكاح فان كلا منهما مستقل فكانا على التناصف هذا
تقرير كلامهم واعترض عليه المصنف بوجهين احدهما انه لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يجري
التنصيف في شيء من احكام العبد اذ لم يثبت فيها له الا نقصان ما اقل من النصف بل من
الربع على ما مر فيجب ان يكون نقصانه في النكاح والطلاق وغير ذلك باقل من النصف واللازم
باطل اجماعا وثانيهما ان مالكية النكاح لو كانت ثابتة للرقيق بكمالها لزم ان لا يجري النقصان في
شيء مما يتعلق بالنكاح والازدواج كعدد الزوجات والعدة والقسم والطلاق لانها
مبنية على مالكية النكاح وهي كاملة واللازم باطل والجواب عن الاول ان تنصيف
عدد الزوجات ليس باعتبار نقصان خطر النفس اعني المالكية حتى يلزم ان يكون النقصان باقل من
النصف كما في الدية بل باعتبار الحل المبني على الكرامة والرق ناقص فيه نقصانا لا يتعين قدره
فقدره الشرع بالنصف اجماعا بخلاف الدية فانها باعتبار خطر النفس المبني على المالكية

ونقصان الرقيق في الديه اقل من النصف والحاصل ان النقصان في الشي يوجب النقصان في الحكم
المترتب عليه لا في حكم لا يلايمه فالنقصان في المالكيه يوجب النقصان في الديه لا في عدد المنكوحات
والنقصان في الحل يا لعكس وعن الثاني ان تنصيف عدد الزوجات ليس لنقصان المالكيه بل لنقصان
الحل وكمال مالكيه النكاح وان لم يوجب نقصان عدد الزوجات لكنه لا ينافي ان يوجبه امر
اخر هو نقصان الحل بل ما ذكره من ان ثبوت كمال مالكيه النكاح في الرقيق يوجب ان يكون كل ما هو
من باب الازدواج كاملا في الارقاء ليس بمستقيم لانه لا يلزم من ذلك كون الطلاق والعده
والقسم انما تكون باعتبار الزوجه والامه لا تملك النكاح اصلا فضلا عن كمال المالكيه قوله
واما النقص يريد ان العله في نقصان ديه العبد ان المعتبر فيه جانب الماليه فلا يلزم التنصيف
بل القيمه لكنها اذا بلغت ديه الحر او زادت عليها ينقص منها شي اعتبره الشرع في صورة
اخرى بعشره دراهم احترازا عن شبهه مساواه العبد بالحر او زيادته عليه فان شبهه
الشي معتبره بحقيقته وكما ان حقيقه المساواة منتفيه فكذلك شبهتها واما جعل ذلك شبهه
المساواة لا حقيقتها لان قيمه العبد انما تكون باعتبار المملوكيه والانسانيه وديه
الحر باعتبار المالكيه والكرامه والاول دون الثاني حقيقه وان زاد عليه صوره فلا
مساواه حقيقه فان زاد عليه وينبغي ان يحمل كلام المصنف على ما ذكره الشيخ ابو
الفضل الكرماني من ان الواجب في نفسه ضمان النفس ولكن رجح جانب المسحق هو ضمان
مال فظهر حكم الماليه في حق السيد والا فنفسيه العبد معصومه مصونه عن
الهدر معتبره في ايجاب الضمان بالقصاص والكفاره حق لله تعالى والمالكيه فانما هي
تابعه لها تزول بزوالها كما في الموت دون العكس كما في العتق وايضا المقصود بالاتلاف
في القتل هو النفسيه عاده لا الماليه والضمان للمتلف وايضا على الضمان يجب على العاقله
دون الجاني وكل ذلك يدل على ان المعتبر هو النفسيه وكون الديه للمولى لا ينافي ذلك
كالقصاص يستوفيه المولى والمال يجب للعبد ولهذا تقضى ديونه الا ان المولى احق الناس به فهو
يستوفيه قوله وهو اهل للتصرف يعني ان الرق لا ينافي مالكيه اليد والتصرف على ان المأذون
يتصرف لنفسه بطريق الاصاله ويثبت له اليد على اكسابه بنا على ان الاذن فك الحجر الثابت
بالرق ورفع المانع من التصرف حكما واثبات اليد للعبد في كسبه بمنزله الكتابه حتى ان الاذن
في نوع من التجاره يكون اذنا في الكل ولا يصح الحجر في البعض بعد الاذن العام او الخاص ولا يقبل

الاذن



الاذن التاقيت لانه اسقاط وقال الشافعي ليس تصرفه لنفسه باهليته بل بطريق الاستفاده
من المولى كالوكيل وبده في الاكساب يد نيابه كالمودع واحتج بانه لو كان اهلا للتصرف لكان اهلا
للملك لان التصرف وسيله الى الملك ومسبب له والسبب لم يشرع الا لحكمه واللازم باطل اجماعا
فكذا الملزوم واذا لم يكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا لاستحقاق اليد اذ اليد انما يستفاد بملك
الرقبه والتصرف وتحقيق ذلك ان التصرف تمليك وتملك ومعنى الملك الضروره مالكا ومعنى
التمليك الاخراج عن ملكه الى ملك الغير ولا ملك الا للمولى وحاصل الجواب ان المقصود الاصلي من
التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبه وسيله اليه وعدم اهليته للوسيله لا
يوجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو لم يكن الى المقصود طريق الا تلك الوسيله
وهو ممنوع والدليل على ان الرقيق اهل للتصرف وملك اليد انه اهل للتكلم والذمه اما الاول
فلانه عاقل يقبل روايته في الاخبار والديانات وشهادته في هلال رمضان ويجوز توكيله
واما الثاني فلانه اهل للايجاب والاستيجاب ولذا خاطبه بحقوق الله تعالى ويصح اقراره
بالحدود والقصاص والدين ولا يملك المولى ذمته حتى لا يجوز ان يشتري شيئا على ان الثمن
في ذمته واما اقراره على العبد بدين فانما يصح من جهه ان ماليه العبد مملوكه له كالوارث
يقر على مورثه بالدين فاذا كان اهلا للتكلم والذمه صح ان يلتزم شيئا في ذمته فيحتاج ان يكون
له طريق الى قضائه دفعا للحرج اللازم من اهليه الايجاب في الذمه بدون اهليه القضاء
وادنى طرق القضاء ملك اليد فيلزم ثبوته للعبد وهو المطلوب فان قيل الرقيق مملوك
ما لا فلا يكون مالكا ما لا واليد ليست بماليه لئلا ان الحيوان يثبت دينا في الذمه عقابا
اليد كما في عقد الكتابه مثله في النكاح والطلاق وليس عقابله المال كما في البيع فان
قيل ملك الرقبه حكم التصرف ومشروعه فاذا كان تصرف العبد يقع لنفسه فليقع
ملك الرقبه ايضا اجيب بان التصرف ينعقد للعبد فيكون حكمه له لانه سببه تصرفه
الا انه لما لم يكن اهلا للملك بعد ما وقع الملك له استحق المولى بطريق الخلافه عن العبد
لانه اقرب الناس اليه لكونه مالك رقبته فالمولى انما يتلقى الملك من جهه العبد كالوارث
مع المورث ولهذا قال ابو حنيفه رضي الله عنه ان دين العبد يمنع ملك المولى في كسبه
وهذا معنى ما ذكر في الهدايه ان الاذن فك الحجر واسقاط الحق وعند ذلك يظهر مالكيه
العبد بخلاف الوكيل لانه يتصرف في مال غيره فيثبت له الولايه من جهته وحكم التصرف وهو

فلا يكون ما لكا لليد او الرقبه اجيب بانه مملوك مالا لا ذمه

للمولى

اذ الحر

الملك واقع للعبد حتى كان له ان يصرفه الى قضاء الدين والنفقة وما استغنى عنه يخلفه المالك فيه
وعلى هذا يجب ان يحمل ما ذكره المصنف من ان المأذون كالوكيل في انه اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما
للموكل يعني ان الملك يقع للمولى كما انه يقع للموكل ابتداء واما قوله وفي بقاء الاذن فمعناه على ما
ذكره المصنف ان المأذون كالوكيل في حال بقاء الاذن في مسائل مرض المولى وعامة المسائل المأذون
حتى يكون تصرفه لتصرفه يصح فيما يصح ويبطل فيما يبطل واما قال في حال بقاء الاذن لانه في حال ابتداء
الاذن ليس كالوكيل اذ الوكالة لا تثبت الا فيما وكل به والاذن يعم واما قال بمرض المولى لانه في
حال صحة المولى ليس كالوكيل ان يصح منه المحاباة الفاحشة ولا يصح من الوكيل واما قال عامة مسائل
المأذون لانه ليس كالوكيل في مسئلة الوكيل بالاشتراء اذا اشترى بغبن فاحش فانه يصح من المأذون
ولا يصح من الوكيل وقال فخر الاسلام ولذلك اي ولان المولى خلف عن العبد في ملك اليد لرقبته جعلنا
العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون
يعني يكون للمولى حجر المأذون بدون رضاه كما ان له عزل الوكيل بدون رضاه بخلاف المكاتب
فانه ليس كالوكيل في حكم بقاء الكتابة اذ ليس للمولى عزله بدون تعجيزه نفسه قوله وهو
اي الرقيق معصوم الدم يعني انه يحرم التعرض له بالاتلاف حقا له ولصاحب الشرع لان
العصمة نوعان مؤثمة توجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهي بالاسلام ومقومة توجب
مع الاثم الضمان اي القصاص او الدية وهي بالاحراز بدار الاسلام والعبد يساوي الحر في
الامرين ويساويه في العصمتين فيقتل الحر بالعبد قصاصا لان مبنى الضمان على العصمتين
والمالية لا تخل بهما وقال الشافعي رحمه الله القصاص مبني على المماثلة والمساواة ومبني على
الكرامات البشرية والمالية تخل بذلك على ما مر قوله والرق يوجب نقصانا في الجهاد لانه شاق
ما لكية منافع البدن الا ما استثني من الصوم والصلوة فلا يحل له القتال بدون اذن المولى
واذا قاتل باذنه او بغير اذنه لم يستحق السهم الكامل بل يرضخ له لان استحقاق الغنيمة انما
هو باعتبار معنى الكرامة وفي الحديث انه كان عليه الصلاة والسلام يرضخ للمماليك ولا يسهم
لهم وهذا بخلاف سلب القتيل للامام فان استحقاق السلب انما هو بالقتل وبالايجاب من
الامام والعبد يساوي الحر في ذلك قوله وينافي الولايات كلها بمنزلة التعبير لما سبق
من انه باطل الولاية لئلا يتوهم منه ان له ولاية ضعيفة كالذمة وذلك لانه لا ولاية له ليس
على نفسه فلئن يتعدى الى غيره فعلى هذا لا يصح امان العبد المحجور لان امانه تصرف على الناس

ابتداء باسقاط حقوقهم في اموال الكفار وانفسهم اغتناما واسترقاقا والتصرف على الغير
ولاية بخلاف امان المأذون فانه ليس من باب الولاية بل باعتبار انه بواسطة الاذن صار
شريكا للغزاة في الغنيمة بمعنى انه من حيث انه انسان مخاطب يستحق الرضخ الا ان المولى
خلفه في ملك المستحق كما في سائر الاكساب فاذا امن الكافر فقد اسقط حق نفسه في الغنيمة
اعني الرضخ فيصح في حقه اولا ثم يتعدى الى الغير ولزم سقوط حقوقهم لان الغنيمة لا تتجزى
في حق الثبوت والسقوط وهذا كما يصح شهادته بهلال رمضان لانه ثبت في حقه ابتداء
ثم يتعدى الى الغير ضرورة وليس هذا من الولاية فان قيل والمحجور ايضا يستحق الرضخ فينبغي
ان يصح امانه اجيب بان المحجور يستحق الرضخ استحسانا لانه غير محجور عن الاكتساب
وعما هو نفع محض فاذا فرغ عن القتال سالما وزال الضرر المولى واصبت الغنيمة ثبت الاذن
من المولى دلالة فصار شريكا بعد الفراغ عن القتال لا حال القتال او قبله حتى يكون الامان
اسقاطا لحقه ابتداء ثم يتعدى الى غيره فالحاصل انه لا شركة له في الغنيمة حال الامان لعدم
الاذن وانما يستحق بعده قوله ولا يجب الدية في جناية العبد يعني اذا جنى خطأ
واما في العمد فيجب القصاص ويكون هذا ضمانا على المولى بان يقال له عليك تسليم العبد
بالجناية الى وليها صلة في جانب المولى وعوضا في جانب المتلف عليه اعني المجني عليه اداه
الجناية عن القتل والورثة اذا كانت القتل فيكون رقبة العبد بمنزلة الارش فان قيل
المهر يجب في ذمة العبد فما بال هذا ليس كذلك وهو ملك النكاح او منافع البضع اجيب
بانه ليس بضمان ذلك لا يتلف ولا صلة لانه انما وجب عوضا عما استوفاه من الملك والمنافع
قوله الا ان يختار المولى الفداء فانه لا يجب عليه دفع العبد وان افلس وعجز عن الفداء
وذلك لان لا ارش اصل في الجناية الخطأ لانه الثابت بالنص وانما صير الى الدفع ضرورة ان
العبد ليس باهل للصلة ومتى ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفداء فقد عاد الامر الى الاصل
ولم يبطل بالافلاس وعند ابي يوسف ومحمد يصير اختيار المولى الفداء بمنزلة الحوالة
كان العبد احال بالواجب على المولى لان الاصل في الجناية ان يصرف الجاني اليها كما في العمد
وقد عدل عنه لكن في الخطأ من الحر لتعذر الصرف فصار اختيار الفداء نقلا عن الاصل
الى العارض كما في الحوالة فاذا لم يسلم الحق لصاحبه عاد الى الاصل قوله ومنها الحيض
والنفاس جعلهما اصل العوارض لاتحادهما صورة ومعنى وحكما وهما لا يسقطان

Copyright © King Saud University

اهليه الوجوب ولا اهليه الاداء لبقاء الذمه والعقل وقدره البدن الا انه ثبت بالنص ان الطهارة
عنهما شرط للصلاة على وفق القياس لكونهما من الاحداث والانجاس وللصوم على خلاف
القياس لتاديه مع الحدث والنجاسه ثم في قضاء الصلوات حرج لدخولها في حد الكثره
فسقط وجوبها حتى لم يجب قضاوها ولا حرج في قضاء الصوم لان الحيض لا يستوعب
الشهر والنفاس نادر فيه فلم يسقط الا وجوب اداءه ولزم القضاء وقد سبق ذلك
في بحث الوقت قوله ومنها المرض يعني غير ما سبق من الجنون والاغماء قوله مستندا الى اوله
اي حال كون الحجر مستندا الى اول المرض لان سبب الحجر مرض مميت وسبب الموت هو المرض
من اصله لانه يحصل بضعف القوى وترادف الالام قوله وما لا يحتمله اي الفسخ
كالاعتاق الواقع على حق الغريم بان يعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او على
حق الوارث بان يعتق عبدا يزيد قيمته على ثلث ماله قوله نظرا له وليعلم كلاهما
متعلق بقوله جوزها الا ان الاول لتعليل التجويز الوصيه والثاني لتقييده بالقليل وهذا
ما قال فخر الاسلام لكن الشرع جوز ذلك نظرا له مقدرا بالثلث استخلاصا على الورثه
بالقليل ليعلم ان الحجر والتهمة فيه اصل فقوله نظرا له علة للتجويز وقوله استخلاصا
اي استيثارا من الموصي على الورثه بالقليل علة لتقييد التجويز بقدر الثلث وقوله
ليعلم ان الحجر والتهمة اي تهمة ايثار الاجنبي على الاقارب باعتبار ضغينة له اصل
في باب الايصاء علة لتقييد الاستخلاص بالقليل قوله بان يبيع يعني لو باع من احد
الورثة عينا من اعيان التركة بمثل القيمة كان وصية صورة حيث آثر الوارث بعين من
اعيان ماله بمقابلة لا معنى لاسترداد العوض منه ولا يجوز عند ابي حنيفة لان حق
الورثة كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعين فيما بينهم وعندهما يجوز لعدم الاخلال
بتلك المالية واما بيعه من الاجنبي فيجوز اتفاقا اذ لا حجر للمريض من التصرف مع الاجنبي
فيما لا اخلال بالثلث قوله ولا يجوز للمريض البيع من احد الورثة او الغرماء بمثل القيمة
هذا مما لا يوجد له رواية بل الروايات متفقة على انه يجوز للمريض في ان يبيع العين من بعض الغرماء
بمثل القيمة وعدم الجواز مختص بالورثة وذلك لان حق الغرماء انما يتعلق بالمعنى وهو
المالية لا بالصورة حتى انه يجوز للوارث ان يستخلص العين لنفسه ويقضي الدين من مال
آخر بخلاف الورثة فان حقهم يتعلق فيما بينهم بالمالية والعينية جميعا حتى لا يجوز لبعضهم

ان يجعل شيئا لنفسه بنصيبه من الميراث ولا ان ياخذ التركة ويقضي الباقين القيمة واما
اذا قضى المريض حق بعض الغرماء فانما يشاركهم الباقون من جهة ان المريض ممنوع عن ايثار
البعض بقضاء دينه لا من جهة ان حقهم يتعلق بعين المال فيما يسهم قوله ومنها
الموت هو آخر العوارض السماوية فقيل هو صفة وجودية خلقت ضد الحيوة لقوله
تعالى خلق الموت والحيوة وقيل هو عدم الحيوة عما من شانه او زوال الحيوة ومعنى الخلق
في الاية التقدير والاحكام في حق الموت اما دنيوية او اخروية فالدنيوية اما تكليفات
وحكمها السقوط الا في حق الاثم او غيرها وهو اما ان يكون مشروعا لحاجة غيره او لا والاول
اما ان يتعلق بالعين وحكمه ان يبقى ببقاء العين او بالذمة ووجوبه اما بطريق الصلة
وحكمه السقوط الا ان يوصي او لا بطريق الصلة وحكمه البقاء بشرط انضمام المال
او الكفيل الى الذمة والثاني اما ان يصلح لحاجته بنفسه وحكمه ان يبقى ما يقضى به الحاجة
او لا وحكمه ان يثبت للورثة والاخروية حكمها البقاء سواء يجب له على الغير او للغير
عليه من الحقوق المالية والمظالم او يستحقه من ثواب بواسطة الطاعات وعقاب
بواسطة المعاصي وهذا جملة ما فصله الكتاب قوله فان كان دينا لا يبقى بمجرد
الذمة لان الذمة قد ضعفت بالموت فوق ما يضعف بالرق اذ الرق يرجى زواله
بخلاف الموت ولان اثر الدين في توجه المطالبة ويستحيل مطالبة الميت فاذا انضم الى
الذمة مال او كفيل يقوى الذمة لان المال محل الاستيفاء الذي هو المقصود من الوجوب
وذمة الكفيل مقوية لذمة الاصيل ومهيئة لتوجه المطالبة واذا لم يكن مال ولا
كفيل لم يصح الكفالة عن الميت عند ابي حنيفة رحمه الله لان الكفالة التزام المطالبة
ولا مطالبة فلا التزام وعندهما يصح لان الموت لا يبرئ الذمة عن الحقوق ولهذا
يطالب بها في الاخرة اجماعا وفي الدنيا ايضا اذا ظهر مال ويستحق الاستيفاء لو تبرع
احد عن الميت واما العجز عن المطالبة لعدم قدرة الميت فلا يمنع صحة الكفالة كما اذا كان
المديون حيا مفلسا ويؤيده ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم اتي بجنازة رجل من الانصار
فقال لاصحابه هل على صاحبكم دين فقالوا نعم درهمان او ديناران فامتنع عن الصلوة عليه
فقال علي او ابو قتادة رضي الله عنهما هما علي يا رسول الله فصلى عليه والجواب
ان المطالبة الدنيوية ساقطة ههنا لضعف المحل بخلاف المفلس والحديث يحمل العدة

Copyright © King Saud University

احيا لا ظاهرا اذ لا يصح الكفالة للغائب المجهول على انه لا دلالة فيه على انه لم يكن للميت مال
ومعنى المطالبة في الآخرة راجع الى الاثم فلا يفتقر الى بقاء الذمة فضلا عن قوتها واذا ظهر
مال فالذمة تقوى به لكونه محل الاستيفاء والشرع انما يصح من جهة ان الدين باق في حق
من له الحق وان كان ساقطا في حق من عليه لان السقوط بالموت انما هو لضرورة فوت المحل
فيتقدر بقدر الضرورة فيظهر في حق من عليه دون من له قوله حتى يترتب منها
اي من التركة حقوق المشتركون تجهيزه ثم قضاء ديونه ثم تنفيذ وصاياه من ثلث الباقي وانما يقدم
التجهيز على الدين اذا لم يتعلق بالعين كالمرهون والمستأجر والمشتري قبل القبض والعبد
الجاني ونحو ذلك ففي هذه الصور صاحب الحق احق بالعين قوله لحاجته اي حاجة المولى
الى الثواب الحاصل بالاعتاق وانما اقتصر على ذلك لان الحاجة التي هي باعتبار المالية حاصلة
في عود المكاتب الى الرق لا يقال حاجة المكاتب فوق حاجة المولى لانه يحتاج الى صيرورته معتقا
منقطعا عنه اثر الكفر باقيا عليه اثر الحقوق بحريته اولاده اذ الرق اثر الكفر الذي هو موت
حكمي فينبغي الكتابة بعد موت المكاتب كما تبقى بعد موت المولى بالطريق الاولى قوله
واما المملوكية فتابعة يعني ان مملوكية الميت وان لم يكن يحتاج اليه الا انه حكم بقائها في المكاتب
ضمنا وتبعا لبقاء مالكيته بالضرورة ان عقد الكتابة لا يحتمل بقاؤه بدون بقاء المملوكية رقبة
اذ المكاتب عبد ما بقي عليه درهم وههنا بحث وهو ان حرية المكاتب الميت لا بد
ان تستند الى زمان فان حكم ببقاء الكتابة والمملوكية بعد الموت لزم استناد العتق الى ما
بعد الموت ولا معنى لذلك وان جعل الحرية مستندة الى اخر اجزاء الحياة على ما قيل
ان بالموت يتحول بدل الكتابة من الذمة الى التركة فيحصل فراغ ذمة المكاتب وهو يوجب
الحرية الا انه لا يجوز الحكم بها ما لم يصل المال الى المولى فاذا وصل حكم بحريته في اخر جزء
من حياته فقد استندت المالكية والمملوكية وتقرر العتق الى وقت الموت فلا يكون عقد
الكتابة باقيا والجواب ان معنى بقاء الكتابة حرية الاولاد وسلامة الاكساب عند
تسليم الورثة المال الى المولى ونفوذ العتق في المكاتب شرط لذلك فيثبت ضمنا وان لم يكن
المحل قابلا كالملك في المغصوب لما ثبت شرطا لملك البدل ثبت عند اداء البدل مستندا الى
الغصب وان كان المغصوب هالكا اذ البدل هالكا قوله ويثبت الارث اي ولانه يقضى بعض
ما يقضى به حاجة الميت ثبت الارث بطريق الخلافة عنه نظرا له لانه يحتاج الى من يخلفه



في امواله فيفوض الشرع ذلك الى اقرب الناس اليه نظرا من جهة ان انتفاع اقاربه باموا له
بمنزلة انتفاعه بنفسه بها قوله والخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت فانه مفض الى الموت
الذي هو السبب حقيقة يصير الميت اي المريض مرض الموت محجورا عن التصرفات التي تبطل
تلك الخلافة وكذلك اذا ثبت الخلافة بسبب الاصل بان قال اوصيت لفلان بكذا او قال
لعبده انت حر بعد موتي او اذا مت فانت حر فان كلا من الايصاء وتعليق العتق بالموت
استخلاف اما الاول فلان الايصاء اثبات عقد الخلافة في ملكه للموصى له معلقا على الوارث
فاعتبر في الحال سببا لاثبات الخلافة واما الثاني فلان التعليق بالموت لا يمنع السبب
عن الانعقاد لانه تعليق بحال زوال الملك وهو غير صحيح فلا بد من ان ينعقد السبب
حال بقاء الملك ويثبت الحق على سبيل التأجيل وبهذا يفترق التعليق بغير الموت
من الامور التي على خطر الوجود كدخول الدار او من الامور الكائنة بغير الموت كمجيء الغد مثلا
ليس استخلافا اذ لا يلزم فيه انعقاد السبب في الحال ففي الصورتين اعني الوصية والتعليق
بالموت يثبت الخلافة الا ان الحق ان كان مما لا يحتمل الفسخ كالعتق يحجر الاصل عن
ابطال الخلافة وان كان مما يحتمله كالوصية بالمال كان له ابطال الخلافة بالبيع والهبة
والرجوع ونحو ذلك لان الحق غير لازم فلم يلزم سببه ويدخل في ذلك الوصية برقبة
العبد فانها وان كانت استخلافا الا انه تمليك ووصية بالمال وهو مما يحتمل الفسخ
والابطال قوله دون سقوط التقوم اي المدبر لا يصير كأم الولد في سقوط التقوم
لان الاحراز للمالية اصل في الامة والتمتع تبع ولم يوجد في المدبر ما يوجب بطلان هذا
الاصل بخلاف ام الولد فانها لما استفرشت واستولدت صارت محرزة للمتعة وصار
المالكية تبعا فسقط تقومها حتى لا تضمن بالغصب وباعتاق احد الشريكين نصيبه
قوله واما ما لا يصلح لحاجته اي حاجة الميت فالقصاص فان الجناية وقعت على حق
اولياء الميت لانتفاعهم بحياته فيثبت لهم القصاص ابتداء تشفيا للصدور ودركا
للثار لا انتقالا من الميت فان قيل المتلف نفس الميت وقد كان انتفاعه بحياته اكثر
من انتفاع غيره فينبغي ان يثبت القصاص حقا له قلنا نعم الا انه خرج عن ثبوت
الحق من اهلية الوجوب فيثبت ابتداء للولي القائم مقامه على سبيل الخلافة كما يثبت
الملك للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشراء خلافة عن الوكيل والسبب انعقد في حق

Copyright © King Saud University

والحق وجب للوارث فصح عفو المورث رعاية لجانب السبب وصح عفو الوارث قبل موت
المورث رعاية لجانب الواجب مع ان العفو مندوب فيجب تصحيحه بقدر الامكان وهذا
استحسان والقياس ان لا يصح قبله لما فيه من اسقاط الحق قبل ثبوته سيما اسقاط المورث
فانه اسقاط لحق الغير قبل ان يجب **قوله** حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما من البقية
حتى اذا اقام الحاضر بينة على القصاص فحبس القاتل ثم حضر الغائب كلف ان يعيد البينة
ولا يقضي لهما بالقصاص قبل اعادة البينة لانه يثبت لهما ابتدا فكل منهما في حق القصاص
كانه منفرد وليس الثبوت في حق احدهما ثبوتا في حق الاخر بخلاف ما يكون موروثا كالمال
وعند ابي يوسف ومحمد القصاص موروث لان خلفه وهو المال موروث اجماعا والخلف
لا يخالف حكم الاصل والجواب ان ثبوت القصاص حقا للورثة ابتدا انما هو لضرورة عدم
صلوحه لحاجة الميت فاذا انقلب مالا بالصلح او بالعفو والمال يصلح لحوائج الميت من التجهيز و
الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة وصار الواجب كانه هو المال ابتدا خلفا عن
السبب الذي يجب به الاصل فيثبت الفاضل من حوائج الميت لورثته خلافة لا اصالة
**قوله** واما العوارض المكتسبة اي التي يكون لكسب العباد مدخل فيها بمباشرة الاسباب
كالسكر او بالتقاعد عن المزيل كالجهل وهي اما ان يكون من ذلك المكلف الذي يبحث عن تعلق
الحكم به كالسكر والجهل واما ان يكون من غيره عليه كالاكراه فمن الاولى اي التي
يكون من المكلف الجهل وهو عدم العلم عما من شانه فان قارن اعتقاد النقيض فمركب
وهو المراد شبهة وجهل يصلح بالشعور بالشيء على خلاف ما هو به والا فبسيط وهو
المراد بعدم الشعور واقسامه فيما يتعلق بهذا المقام اربعة جهل لا يصلح عذرا ولا
شبهة وهو في الغاية وجهل هو دونه وجهل يصلح عذرا فالاول جهل الكافر بالله
تعالى ووحدانيته وصفات كماله ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم فانه مكابرة اي ترفع
عن انقياد الحق واتباع الحجة انكارا باللسان واباء بالقلب بعد وضوح الحجة وقيام
الدليل فان الكافر المكابر يعرف الحق وانما ينكره جحودا واستكبارا قال الله
تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ومثل هذا لا يكون جهلا فلت
من الكفار من لا يعرف الحق ومكابرته بترك النظر في الادلة والتامل في الايات
ومنهم من يعرف الحق ويتركه مكابرة وعنادا قال الله تعالى الذين اتيناهم الكتاب

وجهل يصلح شبهة

يعرفونه



يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الاية ومعنى الجهل فيهم عدم التصديق المفسر بالاذعان
والقبول **قوله** ونحوها اي مثل المذكورات كهبة الخمر والوصية بها والتصدق بها واخذ
العشر من قيمتها وكذا الخنزير **قوله** فيحد قاذفه اي قاذف المسلم الذي وطئ في نكاح المحارم
حال الكفر وهذا تفريع على ثبوت الاحصان وقوله ويجب بالنفقة تفريع على صحة
النكاح لا على ثبوت الاحصان ولا يكون عطفا على قوله فيحد قاذفه بل على ما قبله وكذا قوله
ولا يفسخ اي نكاح المحارم برفع احد الزوجين الى القاضي الا من الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام
الا ان يجتمع الزوجان على الترافع فحينئذ يفسخ وايراد الفروع الثلاثة المتعلقة
بثبوت الاحصان كان في تاخيرها عنه تمام ايراد الدليل على ثبوت الاحصان منضما
الى الدليل على تقوم الخمر نوع تعقيد وسوء ترتيب وانما وقع في ذلك لتغيير اسلوب
كلام فخر الاسلام حيث اورد هذا الكلام بما قال الشافعي رحمه الله ان ديانتهم تعتبر دافعة للتعرض
لا الخطاب لان مجرد الجهل لا يصلح عذرا ملحقا للمكابرة والعناد لكن امرنا بتركهم
وما يدينون وعدم التعرض لهم بسبب عقد الذمة فلا يحد شاربهم لكن لا يسقط ايجاب
الضمان على متلف الخمر ولا صحة بيعها ولا ايجاب النفقة على ناكح المحرم ولا الحد على قاذفه
فاجاب بان تقوم المال واحصان النفس ايضا من باب العصمة وهي الحفظ عن التعرض فكانت
الاحكام المذكورة من ضرورات ذلك **قوله** والظهر الربوا وعد هو اعنه من سهو القلم
والصواب واخذهم الربوا **قوله** فان ديانة الكافر يعني ما يكون مختصا به مخالفا للاسلام لا
يكون صحيحة بخلاف ما يوافق الاسلام كحرمة الربوا وحرمة القتل بغير حق **قوله** بل
المراد ان معتقدهم اي ما كان شايعا من دينهم متفقا عليه فيما بينهم سواء ورد به شريعتهم
او لم يرد وسواء كان حقا او باطلا دافع كنكاح المحارم في دين المجوس فانه وان كان باطلا
غير ثابت في كتابهم الا انه شايع فيما بينهم لم يثبت حرمته عندهم فيكون ديانة لهم بخلاف
الربوا عند اليهود فان حرمته ثابتة في التورية فارتكابه فسق منهم لا ديانة اعتقدوا حله
وليس المراد معتقدهم ما يعتقده بعض منهم كما اذا اعتقد واحد جواز السرقة والقتل
بغير حق فانه لا يكون دافعة اصلا فالحاصل ان المراد بالديانة الدافعة هو المعتقد الشايع الذي
يعتمد على شرع في الجملة قال شيخ الاسلام في المبسوط ان نكاح المحارم وان حكم بصحته لا
يثبت به الارث لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة ادم عليه السلام ولم يثبت كونه

سببا للميراث في دينه فلا يثبت سببا للميراث باعتقادهم وديانتهم لانه لا عبرة لديانته الذي في حكم اذا لم يعتمد على شرع قوله ولا كذلك من ليس في نكاحهما اشارة الى الجواب عن القياس على مجوسي خلف بنتين احديهما زوجته وتقريره ان من ليس في نكاح المتناكحين يعني البنت التي ليست بزوجته وهو المراد بالوارث الاخر ليس بمنزلة زوج المحرم حتى يواخذ بديانته لان الضرر يلحقه من غير التزام منه فيكون تعدية بخلاف تضرر الزوج بالنفقة فانه بالتزامه فان قيل ينبغي ان يواخذ البنت الغير المنكوحة بديانتها واعتقادها لانها مجوسية ولا يلتفت الى نزاعها في زيادة الميراث لانه بمنزلة نزاع الزوج في النفقة اجيب بانه لا يصح نزاع الزوج لانه التزم هذه الديانة حيث نكح المحرم بخلاف البنت الغير المنكوحة قوله وعنادها يعني ان المال في نفسه الى قتل وازالة والحاجة دايمة لامكان الحيوة الى يوم القيمة قوله لجهل صاحب الهوى مثل جهل المعتزلة بزيادة صفات الله تعالى على الذات وكونه تعالى مرئيا في الجنة بالابصار وكونه خالقا للشرور والقبايح وبجواز الشفاعة لحط الكباير وبجواز العفو عما دون الكفر وعدم خلود الفساق في النار وانما لم يكن هذا الجهل عذرا لكونه مخالفا للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وانما كان دون جهل الكافر لان صاحب الهوى متأول للقران اي يصرفه عن ظاهره الدال على نقض معتقده ويحمله على وفق معتقده لانه ينبذه وراء ظهره مثل الكافر وفي عبارة فخر الاسلام انه متأول بالقران اي متمسك به صارفا اياه الى ما يوافق اعتقاده وانما لزمنا مناظرته والزامه لانه مسلم ملتزم لاحكام الشرع معترف بحقية القران ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم قوله وجهل الباغي هو الخارج عن طاعة الامام متأولا بتأويل فاسد وشبهة طارية فان كان له منعة فقد سقطت ولاية الالزام لتعذره حسا وحقيقة فيعمل بتأويله الفاسد ولا يوخذ بضمان ما اتلف من مال او نفس لكن يسترد منه ما كان في يده لانه لا يملكه والمراد انه يفتى بوجوب اداء الضمان فيما بينه وبين الله لا يلزمون ذلك في الحكم لان تبليغ الحجة الشرعية قد انقطعت بمنعته فانه حسا فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة لا تظهر في حق الشارع ولا يسقط حقوقه وان لم يكن له منعة ولا مانع من تبليغ الحجة والزام الحكم فيؤخذ بالضمان ويجب علينا محاربة الباغي لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله لان البغي معصية ومنكر ونهي المنكر فرض وذلك بالقتال وقيل انما تجب محاربتهم اذا تجمعوا وعزموا

على القتال



على القتال لانها انما تجب بطريق الدفع قوله لم يحرم الميراث يعني اذا قتل الباغي لوجود السبب مع عدم المانع اذ القتل انما يكون مانعا اذا كان محظورا ليكون الحرمان جزاء وعقوبة عليه لا اذا كان مأمورا به كقتل الباغي والقتل رجما او قصاصا وكذا لا يحرم الباغي الميراث بقتل مورثه العادل لان قتله حق في زعم الباغي بناء على تاويله وقتاله مما عرضت له الشبهة ولا يتبينا منقطعة عنه لمكان المنعة فان قتلهم اهل الحق في حق الاحكام لا في حق الاثام بمنزلة الجهاد لان انضمام المنعة وانقطاع ولاية الالزام الى التاويل الفاسد جعله بمنزلة الصحيح في حق التوريث كما في حق الضمان وهذا اذا قال الوارث كنت على الحق وانا الان على الحق والا فيحرم اتفاقا قوله ولما كان الدار واحدا يعني ان علة الملك بطريق الاستيلاء تتوقف على كمال اختلاف الدار ووجوب الضمان بالاتلاف يبنى على كمال العصمة وذلك عند اتحاد الدار من كل وجه فنحن لا نملك مال الباغي حتى اذا انكسرت شوكة البغاة يرد عليهم اموالهم لاتحاد الدار لانهم في دار الاسلام لكن لا نضمن اموالهم بالاتلاف لان اختلاف الديانة مع وجود المنعة يوجب شبهة اختلاف الدار موجب سقوط العصمة من وجه فلو قلنا بعدم الملك وبوجوب الضمان جعلنا العصمة من وجه بمنزلة العصمة الكاملة ولو قلنا بالملك وعدم الضمان جعلنا اتحاد الدار بمنزلة اختلافها ولو قلنا بالملك والضمان كان متناقضا لان اثبات الملك معناه عدم الضمان فمعنى القول بعدم الملك مع عدم الضمان كما في غصب غير المتقوم فانه لا تناقض بين الملك وضمان البدل كما في المغصوب قلنا لو ملك لا يجب رده بعينه والملك بالضمان انما يصح اسنادا لا ابتداء قوله والجهل من خالف في اجتهاده الكتاب يريد ان الجهل اما ان يكون في نفس الدين واصوله وهو الغاية اولا وهو دونه وذلك اما ان يكون في اصول المذهب كما مر او في فروعه وذلك اما ان يكون مخالفا للقياس وخبر الواحد فيصلح عذرا او للكتاب والسنة المشهورة والاجماع فيكون مثل جهل صاحب الهوى وقيد السنة بالمشهورة لان مخالفة المتواتر يكون كفرا لكونه قطعيا وفيه بحث لان الكتاب ايضا كذلك مخالفته انما لا يكون كفرا اذا لم يكن قطعي الدلالة ولا فرق في هذا بين الكتاب والسنة واما عند قطعية المتن والسند والمخالف كافر لا محالة فلابد ههنا من تقييد الكتاب بان لا يكون قطعي الدلالة وتقييد السنة بان يكون مشهورا او يكون متواترا غير قطعية الدلالة لمن مخالفة الكتاب القول بحل متروك التسمية عمدا عند

Copyright © King Saud University

تمسكا بقوله عليه الصلوة والسلم ذبيحة المسلم حلال وان لم يذكر اسم الله عليه وبان المومن ذاكر
بقلبه التسمية وان تركها عمدا لقوله عليه الصلوة والسلم تسمية الله في قلب كل مومن ومنها القول
بجواز القضا بشاهد ويمين تمسكا بما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين
والعمل بخبر الواحد مع قيام نص الكتاب خطا في الاجتهاد الا ان نص الكتاب ليس بقطعي لان قوله
تعالى وانه لفسق يحتمل ان يكون حالا فيكون هذا للنهي عن اكل ما لم يذكر اسم الله عليه ويحتمل
ان يراد بما لم يذكر اسم الله عليه الميتة او ما ذكر عليه اسم غير الله لقوله تعالى وانه لفسق
فان الفسق هو ما اهل لغير الله به وقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان
يحتمل ان يكون بيانا لحصر الشهادة التي هي الشهادة المحضة في رجلين ورجل وامراتين وهذا
لا ينافي ثبوت نوع اخر من الحجة هي شهادة الواحد مع اليمين ومن مخالفة السنة
المشهورة ما ذهب اليه الشافعي رحمه الله في احد قوليه في القسامة وهي ان يوجد قتيل لا
يدري قاتله من انه ان كان بين القتيل واهل المحلة عداوة ظاهرة او ظهرت علامة تغلب
على ظن القاضي والسامع صدق المدعي يومر الولي بان يعين القاتل ويحلف الولي انه قتله
عمدا ويقتص له من القاتل وكذا عند مالك واحمد تمسكا بقوله عليه السلم لاوليا مقتول وجد
في خيبر اتحلفون وتستحقون دم صاحبكم اي دم قاتل صاحبكم الى اخر الحديث فانه مخالف
لقوله عليه السلم البينة على المدعي واليمين على من انكر وهو مشهور ومن مخالفة الاجماع القول
بجواز بيع امهات الاولاد تمسكا بما روي عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه انه قال كنا نبيع امهات
الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وبان المالية يقين وارتفاعها بالولادة
مشكوك فان الاثار الدالة على منع بيعها قد اشتهرت وتلقاها العصر الثاني بالقبول
فصار مجمعا عليه **قوله** لمن صلى الظهر اورد مسئلتين وهما مثال للجهل في موضع الاجتهاد
الصحيح والثانية تتميم وتكميل للاولى لا امثال لان فيها مخالفة الاجماع فلا يكون الاجتهاد
صحيحا **قوله** ولم يقض الظهر اي بنى على عدم قضا الظهر على انه لم يكن عالما بتعذر الوضوء حين
صلى فان الصلوة المؤداة بلا وضوء من غير علم بها لا يجب قضاؤها وهذا مخالف للاجماع **قوله**
واذا عفا احد الوليين واقتص الاخر لجهله بالعفو وبان عفو احد الاوليا يسقط القود فعليه
الدية لا القصاص لان هذا جهل في موضع الاجتهاد لما ذهب اليه بعض اهل المدينة من ان
القصاص اذا ثبت لوليين كان لكل منهما التفرد بالقتل حتى لو عفا احدهما كان للاخر القتل لان

الطاهر



الطاهر ان هذا مخالف للاجماع فلا يكون اجتهادا صحيحا بل هو جهل في موضع الاشتباه
لانه علم وجوب القصاص وما ثبت فالظاهر بقاؤه وايضا الظاهر عدم نفاذ التصرف في
حق الغير فيكون محل اشتباه ويكون شبهة في درء الحد **قوله** اذ هذه الكفارة يعني كفارة
الصوم تندرئ بالشبهة لترجح جانب العقوبة فيها وهذا اذا استفتى فقيها فافتاه بفساد
الصوم فحصل له الظن بذلك او بلغه الحديث اعني قوله عليه الصلوة والسلم افطر الحاجم
والمحجوم ولا يعرف نسخه ولا تاويله والا فعليه الكفارة اتفاقا وعند ابي يوسف رحمه الله يجب
الكفارة وان كان ظنه مستندا الى الحديث لانه ليس للعامي الاخذ بظواهر الاخبار وانما
التمسك بها للفقها والقول بفساد الصوم بالحجامة وان كان قد ذهب اليه الاوزاعي الا
انه ليس اجتهادا صحيحا لمخالفة الاجماع **قوله** ومن زنى بجارية امراته او والده بظن انها
تحل له بناء على ان مال الزوجة مال الزوج لفرط الاختلاط او حال الزوجة يوجب حل مملوكتها
وان ملك الاصل ملك الجزء وحلال له فهذا شبهة اشتباه اعني الشبهة في الفعل وهي ان يظن
ما ليس بدليل الحل دليلا فيظن الحل فيسقط الحد للشبهة لكن لا يثبت النسب ولا تجب العدة
لان الفعل قد تمحض زنا بخلاف شبهة المحل وتسمى شبهة الدليل وهي ان يوجد الدليل الشرعي النافي
للحرمة لكن يتخلف الحكم عنه لمانع كما اذا وطئ جارية الابن فانه يسقط الحد ويثبت النسب في العدة
لان الفعل لم يتمحض زنا نظرا الى الدليل اعني قوله صلى الله عليه وسلم انت ومالك لابيك واما جارية
الاخ او الاخت فليست محلا للاشتباه شبهة فعل ولا شبهة محل فلا يسقط الحد **قوله**
واما جهل يصلح عذرا كمن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام فجهله بالاحكام من
الصلوة والصوم ونحو ذلك يكون عذرا له في الترك حتى لا يجب بعد المهاجرة قضا مدة اللبث
في دار الكفر لانه لا بد من سماع الخطاب حقيقة او تقديرا لشهرته في محله **قوله** فانزل
الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم المذكور في عامة التفاسير انها نزلت حين نزل التوجه
الى الكعبة فقالوا الى كيف من مات قبل التحويل من اخواننا **قوله** وقصة تحريم الخمر هي ان بعض
الصحابة كانوا في سفر فشربوا بعد التحريم لعدم علمهم بحرمتها فنزلت ليس على الذين امنوا وعملوا
الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وامنوا وعن ابن كيسان لما نزل تحريم الخمر والميسر قال
ابو بكر رضي الله عنه يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر واكلوا الميسر وكيف
بالغائبين عنا في البلدان لا يشعرون بتحريمها وهم يطعمونها فنزلت **قوله** والبكر اي وكجهل البكر

Copyright © King Saud University

بالنكاح فيما اذا زوجها ولي غير الاب والجد من الكفو بمهر المثل او زوجها الاب والجد من غير الكفو
او بغبن فاحش فانه يكون عذرا حتى يكون لها الفسخ بعد العلم بالنكاح واما اذا زوجها الاب
او الجد من الكفو بمهر المثل لم يكن لها الفسخ لكمال النظر ووفور الشفقة ولو زوجها غير الاب
والجد بغير كفو او بغبن فاحش لم يصح النكاح اصلا وانما صرحت بذلك لانه قد اشتهر في بعض
البلاد نقلا عن المصنف انه يصح النكاح في هذه الصورة لكن يكون لها الفسخ وهكذا اورد في
شرحه للوقاية ولا يوجد له رواية اصلا قوله لان طلب العلم واجب عليها اي على البكر
وبعد بلوغها فصار جهل البكر بالخيار ليس بعذر لاشتهار العلم في دار الاسلام وعدم المانع من التعلم
في حقها بخلاف الامة فان اشتغالها بخدمة السيد مانع وعلى هذا لا يرد الاعتراض بان البكر قبل
البلوغ لم يكلف بالشرايع لاسيما المسايل الخفية قوله حتى يشترط القضاء فيه اي في فسخ البكر بعد
البلوغ لا فيها اي لا في فسخ المعتقة لان فسخ البكر للالزام على الغير وهو دفع ضرر لم يتحقق من الولي
وهو غير متيقن فلا يتم الا بالقضاء حتى لو مات احدهما بعد الفسخ قبل القضاء ورثه الاخر وفسخ
المعتقة يثبت بنفس الخيار لانه لدفع زيادة الملك ولا سبيل اليه الا بدفع اصل الملك فلا
يفتقر الى القضاء وتحقيق ذلك ان المرأة يتطرحها مشتركا لدفع زيادة عليها والزوج يثبت
زيادة حق عليها لا استيفاء حق مشترك فلذا جعلنا الدفع في حق المرأة قصدا وابطال الملك
ضمنا وفي حق الزوج زيادة الملك اصلا واستيفاء ضمنا قوله ومنها اي من العوارض
المشتبه السكر وهي حالة تعرض الانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة اليه
فيتعطل معه عقله المميز بين الامور الحسنة والقبيحة والسكر حرام اجماعا الا ان الطريق
المفضي اليه قد يكون مباحا كسكر المضطر الى شرب الخمر والسكر الحاصل من الادوية
او الاغذية المتخذة من غير العنب والعسل اما يتفعل عن الطبيعة فيتصرف فيه وتحليله
الى مشابهة المغتذي فيصير جزءا منه وذلك لا يحلل والا دوا ما يكون فيه كيفية خارجة
عن الاعتدال بها ينفعل الطبيعة عنه وتعجز عن التصرف فيه وقد يكون محظورا كالسكر
الحاصل من الخمر التي يحرم قليلها وكثيرها او من المثلث وهو عصير العنب اذا طبخ
حتى ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء وترك حتى اشتد يحل شربه عند ابي حنيفة وابي يوسف
رحمهما الله لاستمراء الطعام والتقوي على قيام الليالي وصيام الايام واما على قصد
السكر فلا حتى لو سكر منه يحد اتفاقا واما نقيع الزبيب وهو الماء الذي القي فيه الزبيب

تحرم

٢٦٨

ليخرج اليه حلاوته فان لم يطبخ حتى اشتد وغلا وقذف بالزبد فهو حرام وان طبخ ادنى طبخه
يحل شرب القليل منه في ظاهر الرواية قوله حتى الطلاق والعتاق وصح بذلك نفيا لما روي
عن ابي حنيفة رحمه الله ان الرجل اذا اذاه زعالما بفعل البنج فاكله لا يصح طلاقه وعتاقه قوله
هذا خطاب متعلق بحالة السكر ليس المراد ان قوله تعالى وانتم سكارى قيد للخطاب اعني
لا تقربوا حتى يلزم ان يكون الخطاب في حالة سكرهم بل هو قيد لما تعلق به خطاب المنع
وتحقيق ذلك ان الحال في مثل صل وانت صاح او لا تصل وانت سكران ليس قيدا للامر
والنهي بل للمامور والمنهي يعني اطلب منك صلاة مقرونة بالصحو وكف النفس عن الصلوة
المقرونة بالسكر وذلك لان العامل في الحال هو الفعل المذكور لا فعل الطلب فقوله
تعالى غير محلي الصيد فيمن جعله حالا عن قوله اوفوا بالعقود قيدا للايفاء لا للطلب حتى يلزم
عدم وجوب الايفاء عند كونهم محلين للصيد اي متعرضين له في الاحرام والمعنى انهم
خوطبوا في حالة الصحو بان لا يقربوا الصلوة حالة السكر فلزم كونهم مخاطبين اي مكلفين
بذلك في حال السكر فلا يكون السكر منافيا لتعلق الخطاب ووجوب الاتيان بالسكر من الشراب
المحرم او المثلث لا يبطل اهلية الخطاب اصلا لتحقق العقل والبلوغ الا انه يمنع استعمال
العقل بواسطة غلبة السرور فيلزم جميع التكاليف من الصلوة والصوم وغيرهما
وان كان لا يقدر على الاداء ولا يصح منه الاداء ويصح عباراته في الطلاق والعتاق والبيع والاقرار
وتزويج الصغار والتزوج والاقراض والاستقراض وساير التصرفات سوا شرب مكرها
او طايعا وذلك لان مبنى الخطاب على اعتدال الحال وقد اقيم البلوغ عن عقل مقامه تيسيرا
وبالسكر لا يفوت الا قدرة فهم الخطاب بسبب هو معصية فيجعل في حكم الموجود زجرا
له ويبقى التكليف متوجها في حق الاثم ووجوب القضاء بخلاف ما كان بافة سماوية كالنوم
فانه يصلح عذرا دفعا للحرج قوله واذا اسلم اي السكران يصح ترجيحا لجانب الايمان ولان
الاصل هو الاعتقاد ولو تكلم بكلمة الكفر لا يرتد لان الاعتقاد لا يرتفع الا بالقصد الى
تبدله او بما يدل عليه ظاهرا وهو التكلم في حالة يعتبر فيها القصد وهي حالة الصحو وهذا
كالمكره يصح اسلامه ولا يثبت ارتداده قوله لان السكر دليل الرجوع اذ السكران لا يستقر
على امر فقام مقام الرجوع لان حقوق الله تعالى على المساهلة بخلاف ما اذا اقر بما لا يحتمل
الرجوع كالقصاص والقذف او باشر سبب الحد بان زنى او قذف في حالة السكر فانه

Copyright © King Saud University

لا يسقط عنه الحد اما في الاقرار فلانه لا يحتمل الرجوع فلانه لا يسقط بصريح الرجوع فكيف بدليله
واما في المباشرة فلانه معاين فلا اثر لدليل الرجوع لكن يتوقف في اقامة الحد الى الصحو ليحصل
الانزجار فان قلت السكر موجب للحد فاذا تحقق انه سكران فما معنى اقراره بالشرب
ثم توقف وجوب الحد على اقراره في الصحو قلت السكر قد يكون من غير الشراب المحرم
اي المثلث والسكر منهما قد يكون بالشرب كرها او اضطرارا فيتوقف الحد على اقامة البينة او
الاقرار بانه شرب الشراب المحرم او المثلث طوعا ويشترط الاقرار حال الصحو قوله وزاد
ابو حنيفة رحمه الله يعني اعتبر في حق وجوب الحد السكر بمعنى زوال العقل بحيث لا يميز بين
الاشيا ولا يعرف الارض من السما اذ لو ميز ففي السكر نقصان وفي النقصان شبهة العدم
فيندرئ به الحد واما في غير وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر عنده ايضا اختلاط الكلام حتى
لا يرتد بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد قوله ومنها الهزل فسره
فخر الاسلام باللعب وهو ان يراد بالشي ما لم يوضع له فتوهم بعضهم من ظاهره انه يشمل
المجاز الا انه اراد بالوضع ما هو اعم من وضع اللفظ للمعنى ومن وضع التصرفات
الشرعية لاحكامها واراد بوضع اللفظ ما هو اعم من الوضع الشخصي لوضع الالفاظ لمعانيها
الحقيقية او النوعي لوضعها لمعانيها المجازية وهذا معنى ما يقال ان الوضع اعم من العقلي
والشرعي فان العقل يحكم بان الالفاظ لمعانيها حقيقة او مجازا وان التصرفات الشرعية
لاحكامها والمصنف وضح المقصود ففسر الهزل بعدم ارادة المعنى الحقيقي ولا المجازي
باللفظ ودخل في ذلك التصرفات الشرعية لانها صيغ والفاظ موضوعة لاحكام تترتب
عليها وتلزم معانيها بحسب الشرع قوله ولا يشترط كونه يعني لا يجب ان يجري المواضعة في نفس
العقد لانه تفوت المقصود من المواضعة وهو ان يعتقد الناس لزوم العقد بخلاف خيار الشرط
فانه لدفع الغبن ومنع الحكم عن الثبوت بعد انعقاد السبب فلا بد من اتصاله بالعقد قوله
ولا اختيار المباشرة والرضى بها يعني ان الهازل يتكلم بصيغة العقد مثلا باختياره ورضاه
لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار هو القصد الى الشي وارادته والرضى هو ايثاره
واستحسانه فالمكره على الشي مثلا يختار ذلك ولا يرضاه ومن هاهنا قالوا ان المعاصي والقبايح
بارادة الله تعالى لا برضاه ان الله لا يرضى لعباده الكفر قوله وهي اي التصرفات اما انشاآت
او اخبارات او اعتقادات لان التصرف ان كان احداث حكم شرعي فانشا والا فان كان

القصد منها

القصد منها الى بيان الواقع فاخبارات والا فاعتقادات والانشا اما ان يحتمل الفسخ او لا والاول
اما ان يتواضعا فيه على اصل العقد او على الثمن بحسب قدره او جنسه وعلى التقادير الثلث
اما ان يتفقا على الاعراض عن الهزل والمواضعة او على بنا العقد عليها او على ان لم يحضرهما شي واما
ان لا يتفقا على شي من ذلك وحينئذ اما ان يدعي احدهما الاعراض والاخر البنا او عدم حضور
شي واحكام الاقسام بعضها مشروح في الكتاب وبعضها متروك لانسياق الذهن اليه قوله
لعدم الرضى بالحكم لو قال لعدم اختيار الحكم لكان اولى لانه المانع عن الملك لا عدم الرضى
كالمشتري من المكره فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضى قوله فان
نقضه اي العقد الذي اتفقا على انه مبني على المواضعة احدهما اي احد المتعاقدين انتقض لان
لكل واحد ولاية النقض لكن الصحة تتوقف على اختيارهما جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار للمتعاقدين
فاجازه احدهما لا يبطل خيار الاخر وقدر ابو حنيفة رحمه الله مدة الاختيار بثلثة ايام اعتبارا
بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بمضي المدة وعندهما يجوز الاختيار ما لم يتحقق النقض وانما
قال في الثلثة دون الثلثة اعتبارا للتالي قوله عملا بالعقد يعني ان الاصل في العقد
الشرعي اللزوم والصحة حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك والجد هو الظاهر فيه
فاعتبار العقد اولى من اعتبار المواضعة وعندهما لا يصح العقد في الصورتين اعني صورة
الاتفاق على ان لم يحضرهما شي والاختلاف في الاعراض والبنا لان العادة جارية بترتيبنا
على المواضعة فلا يكون الاشتغال بها عبثا فانهما انما تواضعا للبنا عليه صونا للمال
عن يد المتغلب والقول بان الاصل في العقد الصحة واللزوم معارض بان المواضعة سابقة
والسبق من اسباب الترجيح والجواب ان العقد متاخر والمتاخر يصلح ناسخا للمتقدم اذا لم يعارضه
ما يغيره كما اذا اتفقا على البنا وهاهنا لم يتحقق المعتبر لان احدهما يدعي عدم المضي والعقد باعتبار
ان اصله الجد واللزوم من غير تحقق معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة قوله
فعلى اصل ابي حنيفة يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض عملا بالعقد فيصح في الصورتين وعلى
اصلهما عدم الحضور كالبنا ترجيحا للمواضعة بالعادة والسبق فلا يصح العقد في شي من
الصورتين وهذا ماخوذ من صورة اتفاقهما على ان لم يحضرهما شي فانه عند ابي حنيفة رحمه الله
بمنزلة الاعراض وعندهما بمنزلة البنا وهاهنا بحث وهو ان انحصار الاقسام في الستة انما هو
على تقدير اعتبار الاتفاق والاختلاف في نفس الاعراض والبنا والذهول اي عدم الحضور

او يدعي احدهما البنا والاخر عدم حضور شي

Copyright © King Saud University

واما على تقدير اعتبارها في ادعاء المتعاقدين على ما يشعر به كلام فخر الاسلام فالاقسام ثمانية
وسبعون لان المتعاقدين اما ان يتفقا او يختلفا فان اتفقا فالاتفاق اما على اعراضهما واما على
بنائهما واما على ذهولهما واما على بناء احدهما واعراض الاخر او ذهوله واما على اعراض احدهما
وذهول الاخر فصور الاتفاق ستة وان اختلفا فدعوى احد المتعاقدين يكون اما اعراضهما
واما بناؤهما واما ذهولهما واما بناؤه مع اعراض الاخر او ذهوله واما اعراضه مع بناء الاخر
او ذهوله واما ذهوله مع بناء الاخر او اعراضه فيصير تسعة وعلى كل تقدير من التقادير التسعة
يكون اختلاف الخصم بان يدعي احدى الصور الثمانية الباقية فيصير اقسام الاختلاف اثنين
وسبعين حاصله من ضرب التسعة في الثمانية ولا خفاء في ان تمسك ابي حنيفة رحمه الله بان الاصل
في العقد الصحة وتمسكهما بان العادة جارية بتحقق المواضعة السابقة يدل على ان الكلام
فيما اذا اختلفا في دعوى الاعراض والبناء مثلا واما اذا اتفقا على الاختلاف في الاعراض
والبناء بان يقر كلاهما باعراض احدهما وبناء الاخر ولا قائل بالصحة واللزوم وهذا ظاهر
قوله والفرق له بين البناء هنا وبينه ثمه يعني اذا وقعت المواضعة في قدر الثمن وبنيا
عليها فابو حنيفة رحمه الله لا يعتبر المواضعة السابقة ويحكم بلزوم الالفين لا الالف
المتواضع عليه وقد كان يعتبر البناء على المواضعة في نفس العقد ويحكم بفساد العقد وثبوت
الخيار فيحتاج الى الفرق بين البناء هنا اي في صورة المواضعة في قدر الثمن والبناء ثمه
اي في صورة المواضعة في نفس العقد ووجه الفرق ان المواضعة السابقة انما تعتبر
اذا لم يوجد ما يعارضها ويدفعها وههنا قد وجد ذلك لانها لو اعتبرت يلزم فساد العقد
لتوقف انعقاده على شرط ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين وهو
قبول العقد فيما ليس بداخل في العقد كالالف في صورة البيع بالالفين والمواضعة
على ان يكون الثمن الفا ولو قلنا بفساد العقد يلزم ترجيح الوصف على الاصل لان المتعاقدين قد
جدا في اصل العقد فيلزم صحته وانما هزلا في الثمن الذي هو وصف لكونه وسيلة لا مقصودا
فلو اعتبرناه وحكمنا بفساد العقد لزم اهدار الاصل لاعتبار الوصف وهو باطل فلا بد من
القول بصحة العقد ولزوم الالفين اعتبارا للتسمية والحاصل ان اعتبار المواضعة
وتصحيح اصل العقد متنافيان وقد ثبت الثاني ترجيحا للاصل فينتفي الاول وبهذا يخرج الجواب
عما يقال انهما قصدا بذكر الالف الاخر السمعة من غير ان يحتاج الى اعتباره في تصحيح العقد فكان

ذكره



ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح قوله والفرق لهما يعني اذا وقعت المواضعة في جنس الثمن
بان باعا بمائة دينار وقد تواضعا على ان يكون الثمن الف درهم فالبيع صحيح واللازم مائة دينار
سواء اتفقا على المواضعة او اعرضا او لم يحضرهما شيء اما ابو حنيفة رحمه الله فقد مر على اصله من عدم
اعتبار المواضعة ترجيحا للاصل وتصحيحا للعقد بما سميا من البدل لضرورة افتقاره الى تسمية البدل
واما ابو يوسف ومحمد فقد احتاجا الى الفرق بين المواضعة في جنس الثمن والمواضعة في قدره
ووجهه ان العمل بالمواضعة مع صحة البيع ممكن في الاولى دون الثانية لان البيع لا يصح بدون
تسمية البدل واذا اعتبرت المواضعة كان البدل الف درهم وهو غير مذكور في العقد والمذكور
في العقد يكون مائة دينار وهي غير البدل بخلاف المواضعة في القدر فانه يمكن تصحيح البيع مع
اعتبارها بان ينعقد بالالف الموجود في الالفين قوله واما ان لا يحتمل النقض عطف على قوله
واما ان يحتمل النقض وفي الكلام خلل وذلك انه قال اما الانشاءات فاما ان يحتمل النقض او لا
فذكر المعطوف والمعطوف عليه جميعا ثم قال فما يحتمله كالبيع فكان الصواب ان يقول
ههنا وما لا يحتمله اي النقض بمعنى انه لا يجري فيه الفسخ والاقالة فثلثة اقسام لانه اما
ان لا يكون فيه مال بان يثبت بدون شرط وذكر او لا والاول اما ان يكون المال تبعا او مقصودا
قوله وكله صحيح استدل على صحة الكل وبطلان الهزل بالحديث والمعقول اما الحديث
فيحتمل ان يكون لاثبات صحة الثلثة المذكورة في الحديث فقط ويحتمل ان يكون لاثبات صحتها عبارة
وصحة غيرها دلالة واما المعقول فيفيد صحة الكل وحاصله ان الهزل لا يمنع انعقاد السبب
وعند انعقاد السبب يوجد حكمه ضرورة عدم التراخي والرد في حكم هذه الاسباب بخلاف البيع
واعترض بالطلاق المضاف مثل انت طالق غدا واجيب بان المراد بالاسباب
العلل والطلاق المضاف ليس بعلة بل بسبب مفض الا انه لا يستند الى وقت الايجاب كالبيع
بشرط الخيار قوله وفي قدر البدل يعني اذا وقعت المواضعة في قدر المهر بان يذكر في العقد
الفان ويكون المهر الفا فان اتفقا على الاعراض عن المواضعة فاللازم هو المسمى في
العقد اعني الالفين وان اتفقا على بناء النكاح على المواضعة فاللازم الف اما عندهما فظاهر كما في
البيع واما ابو حنيفة فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع حيث يعتبر في النكاح المواضعة دون
التسمية وفي البيع بالعكس ووجهه ان البدل في البيع وان كان وصفا وتبعا بالنسبة الى المبيع
الا انه مقصود بالايجاب لكونه احد ركني البيع ولهذا يفسد البيع بفساده او جهالته

ويدور ذكره فيترجح البيع بالثمن بمعنى انه يجب تصحيح البيع لتصحيح الثمن بخلاف البدل في النكاح
فانه انما شرع اظهارا لخطر المحل لا مقصودا وانما المقصود ثبوت الحل في الجانبين للتوالد
والتناسل **قوله** وعلى البناء يعني ان وقعت المواضعة في جنس البدل بان يذكر في العقد مائة
دينار على ان يكون المهر الف درهم وقد اتفقا على البناء على المواضعة فاللازم مهر المثل اجماعا لانه بمنزلة
التزوج بدون المهر اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى لان المال لا يثبت بالهزل ولا الى ثبوت المتواضع عليه
لانه لم يذكر في العقد بخلاف المواضعة في القدر لان المتواضع عليه قد سمي في العقد مع الزيادة
وبخلاف البيع فان فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح بدون
تسمية المهر وان اتفقا على ان لم يحضرهما شيء او اختلفا في الاعراض والبناء فاللازم عند ابي حنيفة
في رواية محمد هو مهر المثل لان الاصل بطلان المسمى عملا بالهزل فلا يصير المهر مقصودا بالصحة
بمنزلة الثمن في البيع ولما بطل المسمى لزم مهر المثل وفي رواية ابي يوسف هو المسمى قياسا على البيع
وعندهما اللازم مهر المثل بناء على اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت
المسمى لرجحان المواضعة وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه فيلزم مهر المثل
**قوله** ومنه اي مما يحتمل النقض ما يكون المال فيه مقصودا حتى لا يثبت بدون الذكر كما
اذا طلق امراته على مال بطريق الهزل او طلقها على الفين مع المواضعة على ان المال الف او طلقها
على مائة دينار مع المواضعة على ان المال الف درهم وكذا في العتق على مال والصلح عن دم
عمد ففي صورة الاتفاق على الاعراض او على ان لم يحضرهما شيء او الاختلاف في الاعراض
والبناء يقع الطلاق ويجب المال اما عند ابي حنيفة فلترجيح العقد على المواضعة واما عندهما
فلان الهزل بمنزلة خيار الشرط والخيار باطل عندهما لان قبول المراة شرط لليمين فلا يحتمل
الخيار كسائر الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامراته انت طالق ثلاثا على الف درهم على انك
بالخيار ثلثة ايام فقالت قبلت فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال وعنده ان ردت الطلاق
في الثلثة الايام بطل الطلاق وان اجازت او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف
لازم وهذا معنى قوله وعند ابي حنيفة لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المراة فمسئلة
الهزل في الخلع على كلا المذهبين بمنزلة مسئلة الخلع بشرط الخيار على مذهبهما وهذا معنى قوله
فكذا في مسئلتنا على كلا المذهبين واما في صورة الاتفاق على البناء فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال
لانه لا اثر للهزل في ذلك فان قلت الهزل وان لم يؤثر في التصرف كالطلاق ونحوه الا انه يؤثر





في المال حتى لا يثبت بالهزل اجيب بان المال ههنا ثبت بطريق التبعية وفي ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط
فيه والشروط اتباع وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية بهذا المعنى لا ينافي كونه مقصودا
بالنظر الى العاقد بمعنى انه لا يثبت الا بالذكر فان قلت المال في النكاح ايضا تبع وقد اثر الهزل
فيه قلت تبعيته في النكاح ليست في حق الثبوت لانه يثبت وان لم يذكر بل بمعنى ان المقصود
هو الحل والتناسل لا المال وهذا لا ينافي الاصالة بمعنى الثبوت بدون الذكر وعند ابي حنيفة
يتوقف الطلاق على مشية المراة لامكان العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة
بخلاف البيع والعمل بالمواضعة ان يتعلق الطلاق بجميع البدل ولا يقع في الحال بل يتوقف على اختيارها
**قوله** واما تسليم الشفعة طلب الشفعة لا يخلو اما ان يكون طلب مواثبة بان يطلبها كما علمها حتى
بطل بالسكوت او طلب تقرير بان ينهض بعد الطلب ويشهد ويقول اني طلبت الشفعة واطلبها الآن او
طلب خصومة بان يقوم بالاخذ والتملك فسلم الشفعة بطريق الهزل قبل طلب المواثبة بطل
الشفعة بمنزلة السكوت وبعده يبطل التسليم وتكون الشفعة باقية ثم خص ما يبطل بالخيار لأن التسليم
لانه في معنى التجارة لكونه استبقاء احد العوضين على ملكه فيتوقف على الرضا بالحكم وكل من الخيار
والهزل يمنع الرضا بالحكم فيبطل به التسليم **قوله** وكذا الابراء اي ابراء الغريم او الكفيل
يبطل بالهزل لان فيه معنى التمليك ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط **قوله**
واما الاخبارات فيبطلها الهزل سواء كانت اخبارا عما يحتمله الفسخ كالبيع والنكاح او
لا يحتمله كالطلاق والعتاق وسواء كانت اخبارا شرعا ولغة كما اذا تواضعا على ان يقرا بان
بينهما نكاحا او بيعا في هذا الشيء بكذا او لغة فقط كما اذا اقر بان لزيد عليه كذا وذلك
لان الاخبار يعتمد صحة المخبر به اي تحقق الحكم الذي صار الخبر عبارة عنه واعلاما بثبوته
او نفيه والهزل ينافي ذلك ويدل على عدمه فكما انه يبطل الاقرار بالطلاق والعتاق مكرها
كذلك يبطل الاقرار بهما هازلا لان الهزل دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز ذلك
لم يجز لان الاجازة انما تلحق شيئا منعقدا يحتمل الصحة والبطلان وبالاجازة لا يصير الكذب
صدقا وهذا بخلاف انشاء الطلاق والعتاق ونحوهما مما لا يحتمل الفسخ فانه لا اثر فيه
للهزل على ما سبق **قوله** فيكون اي الهازل بالردة مرتدا بنفس الهزل لا بما هزل به
لما فيه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبدل الاعتقاد بدليل قوله تعالى حكاية
كنا نخوض ونلعب الاية وفي هذا جواب عما يقال ان الارتداد انما كان بتبدل الاعتقاد والهزل

Copyright © King Saud University

منافيه لعدم الرضى بالحكم **قوله** ترجيحا لجانب الايمان يعني ان الاصل في الايمان هو التصديق
والاعتقاد **قوله** ومنها اي من العوارض المكتسبة السفه فان السفيه باختياره يعمل على خلاف
موجب العقل مع بقا العقل فلا يكون سماويا وعمل ظاهر يفسر بحجر الاسلام بلون كل فاسق سفيها
لان موجب العقل ان لا يخالف الشرع للادلة القايمة على وجوب اتباعه وفسره المصنف بالخفة
الباعثة على العمل بخلاف موجب العقل تنبيها على المناسبة بين المعنى الشرعي واللغوي فان السفه
في اللغة هي الخفة والحركة ومنه زمام سفيه وتحصيلا له عما هو مصطلح الفقها من السفه
الذي يبنى عليه منع المال ووجوب الحجر ونحو ذلك لان السفه باصله مشروع البذير هو
تفريق المال على وجه الاسراف اي مجاوزة الحد والمراد باصل السفه بنفس تفريق
المال **قوله** واجمعوا على منع ماله يعني اذا بلغ سفيها يمنع عنه ماله لقوله تعالى ولا تؤتوا
السفها اموالكم التي جعل الله لكم قياما اي لا تؤتوا المبذرين اموالهم التي ينفقونها فيما لا
ينبغي فاضاف الاموال الى الاوليا على معنى انها من جنس ما يقيم به الناس معايشهم كما قال
تعالى ولا تقتلوا انفسكم اي لا تقتلوا من هو من جنسكم المتصرفون فيها القوامون عليها ثم علق ايتا الاموال اليهم بايناس
رشد وصلاح منهم على وجه التعليق المفيد للتعليل حيث قال تعالى فان انستم منهم رشدا
اي ان عرفتم ورايتم فيهم صلاحا في العقل وحفظ المال فادفعوا اليهم اموالهم فاقام ابو حنيفة
السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ سن الجدودة فانه لا يخلو عن الرشد الا نادرا مقام الرشد
على ما هو المتعارف في الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال يدفع اليه المال بعد خمس
وعشرين سنة اونس منه الرشد او لم يونس وهما تمسكا بظاهر الاية فقالا لا يدفع اليه
المال ما لم يونس منه الرشد ثم بعد الاجماع على منع مال من بلغ سفيها اختلفوا في حجر من
صار سفيها بعد البلوغ فجوزه ابو يوسف ومحمد توجه الاول ان هذا الحجر بطريق النظر دون
العقوبة والزجر والسفيه وان لم يستحق النظر له من جهة انه فاسق لكنه يستحق النظر من
جهة دينه ومن جهة انه مسلم ولهذا جاز عفو الله تعالى في الاخرة عن صاحب الكبيرة وان
لم يتب وحسن عفو المولى والمجني عليه في الدنيا عن القصاص والجنايات ولا شك ان المسلم
حال السفه يفتقر الى النظر له فيحجر الثاني القياس على منع المال فانه انما منع عنه ليبقى ملكه
ولا يزول بالاتلاف فلا بد من منع نفاذ التصرفات والا لابطل بالاتلاف بالتصرفات
وان لم يكن للولي في الحفظ الا الكلفة والموتة انه انما صح عبارة العاقل وجوز تصرفاته لتكون

الثالث



نفعا له تحصيل المطالب فاذا صار ذلك ضررا عليه كان نفعه في الحجر فيجب الرابع ان في الحجر
دفع الضرر عن اهل الاسلام فان السفيه باسرافه واتلافه يصير مظنة لسوال الناس ومظنة
لوجوب النفقة عليه من بيت المال فيصير على المسلمين وبالا وعلى بيت مالهم عيالا كما حاها
المصنف فانه وان كان مخالفة واجبا لا في الوصول الى المقصود لكنه سفه من جهة ان من لا
يملك فلسا فدا عتق جارية بالف دينار **قوله** دخل في تبذير المحاسن لعطفه في زايد
والمجانة المفاسدة والتلبيس التخليط واحفا الامر على الغير والتطريق ان يمشي امام الرجل
ويقال طرقوا طرقوا وكذلك العادة الجار والنرقة وسادة صغيرة والمغنون شعيرات
طوال تحت حلق البعير يعبر به عن اللحية وفي قوله عرف فنونه ابهام اي فنون الحيل
والتزوير او العلوم التي من جملتها الفقه الذي به يعرف هذا الحكم ولذا في قوله سفه
عسوه تحتمل عود الضمير الى البايع والمشتري ولما كان هنا مظنة الاعتراض بانه لا وجه
لحجر الانسان عن التصرف في ملكه بنا على ضرر غيره اجاب بانه جايز عند ابي يوسف
رحمه الله كما في استحداث الطاحونة للاجرة ونصب المنوال لاستخراج الابريسم من الفيلق
وامثال ذلك مما يكون للجيران ضرر بين فلهم المنع والاظهر انه ليس من هذا القبيل بل من
قبيل الحجر لدفع ضرر العامة فانه مشروع بالاجماع كحجر المفتي الماجن والطبيب الجاهل
والمكاري المفلس وعند ابي حنيفة رحمه الله لا يجوز حجر السفيه لانه حر مخاطب اما الخطاب
فلاهلية وهي بالتمييز والسفه لا يوجب نقصانا فيه بل عدم عمل به مكابرة وتركا للواجب
ولهذا يخاطب بحقوق الشرع ويحبس في ديون العباد وصح عباراته في الطلاق والعتاق
ويجب عليه العقوبات التي تندرئ بالشبهات مع ان ضرر النفس اشد من ضرر المال فيصير
تصرفه صادرا عن اهله في محله فلا يمنع واما ما تمسكا به فالجواب عن الاول ان عدم فعله
بموجب العقل لما كان مكابرة لم يستحق النظر له كمن قصر في حقوق الله تعالى مجانة وسفها لا يستحق
وضع الخطاب عنه نظرا له ولو سلم فالنظر له لرتبة جايز لا واجب كالعفو عن القصاص فلا يدل
على وجوب الحجر فان قيل في ترك الحجر ضرر بالمسلم من غير نفع لاحد فيجب الحجر بخلاف العفو عن
القصاص فان في القصاص حيوة اجيب بان في حجر السفيه ايضا ضررا وهو ابطال اهليته
والحاقه بالبهايم بخلاف منع المال فانه بالنص وعن الثاني بان الاستدلال بكون الحكم في منع المال
معقول المعنى ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الحجر عن المال عقوبة وزجرا على ما ذهب اليه بعض

Copyright © King Saud University

المسايج فان سببه وهو مكابره العقل ومخالفه الشرع جنايه والحكم وهو منع المال صالح للعقوبه وجاز
تفويضه الى الاولياء دون الايمه لكونه عقوبه تعزيرا وتاديبا ولا مدخل للقياس في العقوبات ولو
سلم ان الحكم معقول وان الحجر نظر لا عقوبه فلا نسلم صحه القياس فان منع اليد عن المال ابطال نعمه
زايده والحاق السفيه بالفقرا خلاف الحجر فانه ابطال نعمه اصليه هي العباره والاهليه اذ بهما
تميز الانسان عن ساير انواع الحيوان ففيه ضرر عظيم وتفويت نعمه عظيمه والحاق له
بالبهايم وفي تنزل الجواب عن الوجهين الاخيرين ميل ما الى اختيار ما ذهب اليه ابو يوسف
ومحمد رحمهما الله قوله ثم اذا كان الحجر يعني حجر السفيه عندهما لما كان بطريق النظر له
وهذا يختلف بحسب الاحكام لزم ان يلحق في كل صوره بمن يكون الالحاق به انظر له والبق
بحاله ففي الاستيلاد يجعل كالمريض حتى يثبت نسب الولد منه وفي ملكه ابنه بالشرى
والقبض يجعل كالمكره حتى يعتق الابن وفي لزوم الثمن او القيمه في مال المحجور في هذه الصور
يجعل كالصبي حتى لا يلزمه ذلك فان قيل ففي هذه الصوره يختار ان يكون سعايه العبد
للمحجور نظرا له اجيب بان الغنم بالغرم كما ان الغرم بالغنم فاذا لم يجب على المحجور شي لم يسلم
له شي وكانت سعايه الغلام في قيمته للبايع قوله وهذا الحجر يعني الحجر المختلف فيه
الذي يكون للمحجور عن التصرف في ماله نظرا له قد يكون بسبب في ذاته كالسفه وقد
يكون بسبب خارج كالدين وذلك بان يخاف زوال ماله بالتصرف الى الديون
او يمنع المديون عن التصرف فالاول اي الحجر بسبب السفه يحصل عند محمد بنفس السفه
ولا يتوقف على قضا القاضي لانه بمنزله الصبي والجنون والعته في ثبوت الحجر به نظرا
للسفيه وعند ابي يوسف يتوقف على حجر القاضي لانه متردد بين النظر بابقا
الملك والضرر باهدار عبارته فلا بد في ترجيح احد الجانبين من القضا والثاني اي حجر
المديون خوفا من التلجيه يتوقف على قضا القاضي اتفاقا بينهما لانه لاجل النظر للغرما فيتوقف
على طلبهم وهو بالقضا والثالث وهو حجر المديون لامتناعه عن صرف المال الى الدين
يكون بان يبيع القاضي امواله عروضا كانت او عقارا لما روي ان معاذا رضي الله
عنه ركبته الديون فباع رسول الله صلى الله عليه وسلم ماله وقسم ثمنه بين الغرما
بالحصص ولان بيع ماله لقضا دينه مستحق عليه وهو مما يجري فيه النيابه فينوب
القاضي منابه كما اذا اسلم عبد الذمي وابى الذمي ان يبيعه فان القاضي يبيعه ولما

كان هذا



ولما كان هذا الحجر في امر خاص قال فهذا ضرب حجر قوله التلجيه هي المواضعه المذكوره في اصل التصرف
او في قدر البدل او في جنسه على ما سبق في باب الهزل الا انها لا تكون الا سابقه والهزل قد يكون
مقارنا فهذا الاعتبار هي اخص قال في المغرب التلجيه ان يلجيك الى ان تاتي امرا باطنه خلاف ظاهره
وفي المبسوط ان معنى الجى الى الشي اي احمل الظهر الا يمكن يخاف من سلطانه ملكي يقال الجا فلانا الى فلان
والجاه اليه الجا وقيل معناه انا ملجا مضطر الى ما لا اباشره من البيع مثلك وليست بها قد حقيقه
قوله على ان لا يصح تصرفه الا مع الغرما يعني في المال الذي يكون في يده وقت الحجر واما فيما يكتسب
بعده فينفذ تصرفه مع كل احد قوله ومنها السفر وهو خروج مديد فان قلت الخروج مما لا يمتد
قلت المراد انه خروج من عمران الوطن على قصد مسير ثلثه ايام ولياليها فما فوقها بسير الابل
ومشي الاقدام قوله واختلفوا في الصلوه يعني في التخفيف الحاصل بالسفر في الصلاه فعند الشافعي
رحمه الله هو رخصه حتى يكون الاكمال مشروعا وعندنا اثره في اسقاط الشطر حتى يكون ظهر المسافر
وفجره سوا واستدل على ذلك باربعه اوجه الاول الاثر كما روي عن عايشه رضي الله عنها قالت
فقالت كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي بمكه ركعتين الغداه وركعتين بالعشا فلما عرج الى السما
امر بالصلوات الخمس فصارت الركعتان للمسافر وللمقيم اربع الا ان قول الصحابي ليس بحجه عند
الشافعي رحمه الله الثاني ان الزايد نافله وهو مما يمدح فاعله ولا يذم تاركه شرعا وما هو في
هذا المعنى صادق على الركعتين الاخيرتين من ظهر المسافر مثلا وللخصم ان يقول ان الرخصه
انما يكون بان يفرضا اذا نوى الاتمام ويحسن ان لا يذم بتاركهما الثالث ان النبي صلى الله عليه
وسلم سماها صدقه حيث قال انها صدقه تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والصدقه
فيما لا يحتمل التمليك اسقاط لا غير الرابع ان التخيير انما شرع فيما يكون للعبد فيه يسر كخصال
الكفاره في صوم رمضان وههنا لا يسر في الاكمال فلا فايده في التخيير وقد سبق ذلك في بحث
الرخصه قوله ولما كان السفر بالاختيار يعني فرق بين المسافر والمريض بان المسافر ان نوى
صوم رمضان وشرع فيه اي لم ينقض قبل انفجار الصبح لا يجوز له الافطار بخلاف المريض
وذلك لان الضرر في المريض مما لا مدفع له فربما يتوهم قبل الشروع انه لا يلحقه الضرر وبعد
الشروع علم لحوق الضرر من حيث لا مدفع له بخلاف المسافر فانه يتمكن من دفع الضرر
الداعي الى الافطار بان لا يسافر وقوله قيل يوهم ان هذا قول البعض وليس كذلك بل المراد
انه حكم بذلك ولذا لفظ فخر الاسلام قيل له معناه حكم للمسافر وافي في حقه وضبط المسا

الشطر

فی هذا المقام ان العذر اما ان يكون قائما فی اول اليوم او لا فان كان قائما فان ترك الصوم فله ذلك
وان صام فان كان العذر وهو المرض يجوز له الافطار وان كان السفر لم يجز لكن لو افطر لم يجب الكفاره وان لم يكن قايما
قايما بل كان طاريا فی اثناء النهار فلا بد من نيه الصوم والشروع فيه فان مضى عليه فذاك والا فاما ان
يطرا العذر ثم الافطار او بالعكس فعلى الاول ان كان العذر هو المرض جاز الافطار وان كان السفر
لم يجز لكن لو افطر لم يجب الكفاره وعلى الثانی لم يجز الافطار اصلا لكن لو افطر ففی المرض يسقط
الكفاره وفی السفر لا يسقط لان المرض سماوی ليس باختياره فی الصوم لم يجب عليه والسفر اختياری
يجب الصوم فيه مع كونه مفطرا بانه لكنه سبب مبيح فی الجمله فان الافطار كان شبهه فی سقوط الكفاره وان كان
متاخرا لم يوثر لان الكفاره قد وجبت بالافطار عن صوم واجب من غير اقتران شبهه **قوله** على ان
المعصيه منفصله لما استدل الشافعی رحمه الله على عدم كون سفر المعصيه من اسباب الرخصه بوجهين
احدهما ان الرخصه نعمه فلا تنال بالمعصيه ويجعل السفر معدوما فی حقها كالسكر يجعل معدوما
فی حق الرخص المتعلقه بزوال العقل لكونه معصيه وثانيهما قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد
فانه جعل رخصه اكل الميته منوطه بالاضطرار حال كون المضطر غير باغ اى خارج على الامام ولا
عاد اى ظالم على المسلمين بقطع الطريق فبقى فی غير هذه الحاله على اصل الحرمه ويكون الحكم كذلك
فی ساير الرخص بالقياس او بدلاله النص او بالاجماع على عدم الفصل اجيب عن الاول بان
المعصيه هو البغی والتمرد والاباق مثلا لا نفس السفر بل المعصيه منفصله عن السفر من كل وجه
اذ قد يوجد بدونه كالباغی والآبق المقيم وقد يكون السفر بدونها فيقع المعصيه كما اذا خرج
غازيا فاستقبله العير فقطع عليهم الطريق والنهی بمعنى منفصل عنه من كل وجه لا ينافی مشروعيته
كالصلوه فی الارض المغصوبه مع ان المشروع اصل فلان لا ينافی سببيته لحكم مع ان السبب
اولى وايضا صفه القربه فی المشروع مقصوده بخلاف صفه الحل فی السبب لانه وسيله
ومنافاه النهی لصفه القربه المبنيه على الطلب والامر اشد من منافاته لصفه الحل
الثابت بمجرد الاباحه والنهی بمعنى منفصل اذا لم يمنع صفه القربه عن المشروع فلان لا يمنع
صفه الحل عن السبب اولى وهذا بخلاف السكر فانه حدث من شرب هو حرام وعن
الثانی بان الاثم وعدمه لا يتعلق بنفس الاضطرار بل بالاكل فلا بد فی الايه من تقدير فعل
اى فمن اضطر فاكل ويكون ذلك الفعل هو العامل فی الحال اى فاكل حال كونه غير باغ ولا
عاد فيجب ان يعتبر البغی والعدا فی الاكل الذی سبقت الايه لبيان حرمته اى غير متجاوز

وعلم

الحمد ١١٢



فی الاكل قدر الحاجه على ان عاد مكرر للتاكيد او غير طالب للمحرم وهو يجد غيره ولا متجاوز قدر
ما يسد الرمق ويدفع الهلاك او غير متلذذ ولا مترود او غير باغ على مضطر آخر ولا متجاوز
سد الجوعه **قوله** ومنها الخطا وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا تاما وذلك ان تمام قصد
الفعل بقصد محله وفی الخطا يوجد قصد الفعل دون قصد المحل وهذا مراد من قال انه فعل
يصدر بلا قصد اليه عند مباشره امر مقصود سواه ويجوز المواخذه بالخطا لقوله تعالى ربنا
لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا فانه لو لم يجز لم يكن للدعاء فايده وعند المعتزله لا يجوز لان المواخذه
انما هی على الجنايه وهی بالقصد والجواب ان ترك التثبت منه جنايه وقصد وبهذا الاعتبار
جعل الخطا من العوارض المكتسبه **قوله** ويصلح مخففا اى سببا للتخفيف فيما هو صله واجبه
بالفعل دون المحل كالديه فی القتل الخطا فانها صله لانها لم تقابل بمال كالضمان ووجبت على
الفعل دون المحل فوجبت على العاقله فی ثلث سنين تخفيفا على الخاطی وقد صرح فخر الاسلام
فی بحث الاكراه بان الديه ضمان المتلف والكفاره جزاء الفعل وصرح كثير من المحققين بان
الديه جزاء المحل دون الفعل بدليل انه يتحد باتحاد المحل وقد مر تحقيق ذلك فی بحث الصبی
وعباره فخر الاسلام هنا ان الخطا لما كان عذرا صلح سببا للتخفيف بالفعل فيما هو صله
لا تقابل مالا **قوله** اذ لا ينفك اى الخطا عن ضرب تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط
فهو باصل الفعل مباح وبترك التثبت محظور فيكون جنايه قاصره يصلح سببا لجزاء قاصر
**قوله** ويقع طلاقه اى طلاق المخطی كما اذا اراد ان يقول مثلا اسقنی فجرى على لسانه انت طالق
وعند الشافعی رحمه الله لا يقع لان الاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح وهو لا يوجد فی
المخطی كالنايم وجوابه مذكور فی الكتاب وفی قوله لا مقام النطق والرضی جواب عما يقال لو
كان البلوغ عن عقل قائما مقام القصد فی الطلاق لوجب ان يصح طلاق النايم اقامه للبلوغ مقام القصد
وان يقوم البلوغ مقام الرضی فی التصرفات المفتقره الى الرضا كالبيع والاجاره لان الرضی امر باطن كالقصد
وحاصل الجواب ان السبب الظاهر انما يقام مقام الشیء اذا كان ذلك الشیء خفيا يعسر الوقوف عليه
وعدم القصد واهليه استعمال العقل فی النايم معلوم بلا حرج وكذا وجود الرضی وعدمه لان الرضی
نهايه الاختيار يحتاج بعض اثره الى الظاهر من ظهور البشاشه فی الوجه ونحو ذلك ولما كان عدم
القصد فی النايم ووجود الرضی فی غيره مما لا يعسر الوقوف عليه لم يحتج الى اقامه شیء مقامهما بل
جعل الحكم متعلقا بحقيقتهما وهذا ظاهر لكن فی قوله لا مقام النطق تسامح لان المعرض

Copyright © King Saud University

يقول فأقام البلوغ مقام القصد لا مقام اللفظة فإن إسقاط لفظة النائم أمر ظاهر ولأن الذي يحتاج إلى إبانة
في أهلية الأحكام واعتبار الكلام هو العمل عن قصد وهو الأمر الباطن الذي يحتاج إلى إقامة شيء مقامه
لا حقيقة اللفظة وكأنه عبر باللفظة عن القصد واستعمل العقل لما بينهما من الملابسة والمراد أن السبب
الظاهر إنما يقام مقام الشيء عند خفاء وجوده وعدمه وعدم القصد في النائم مدرك بلا حرج ولذا
عدم الرضى في المكره قوله كالبيع فإنه يعتمد القصد تصحيحا للكلام ويعتمد الرضى لكونه تمام الفسخ
بخلاف الطلاق فإنه ينبني على القصد دون الرضى فلو أراد أن يقول سبحان الله فجرى على لسانه بعت هذا الشيء
منك بكذا وقبله المخاطب وصدقه في أن البيع جرى على لسانه خطأ فهو كبيع المكره ينعقد نظرا إلى
أصل الاختيار لأن الكلام صدر عن اختياره أو بإقامة البلوغ مقام القصد لكن يكون فاسدا غير نافذ لعدم
الرضى حقيقة قوله وأما الذي من غيره أي القسم الثاني من العوارض المكتسبة وهو الذي يكون من غير
المكلف هو الإكراه وهو حمل الغير على أن يفعل ما لا يرضاه ولا يختار مباشرته لو خلي ونفسه فيكون معدما
للرضى لا للاختيار إذ الفعل يصدر عنه باختياره لكنه قد يفسد الاختيار بأن يجعله مستندا إلى
اختيار آخر وقد لا يفسده بأن يبقى الفاعل مستقلا في قصده وحقيقة الاختيار هو القصد إلى مقدور
متردد بين الوجود والعدم بترجيح أحد جانبيه على الآخر فإن استقل الفاعل في قصده فصحيح وإلا
ففاسد وبهذا الاعتبار يكون الإكراه إما ملجئا بأن يضطر الفاعل إلى مباشرة الفعل خوفا من فوات
النفس أو ما هو في معناها كالعضو وإما غير ملجئ بأن يتمكن الفاعل من الصبر من غير فوات النفس أو
العضو وهو سواء كان ملجئا أو غير ملجئ لا ينافي أهلية الوجوب ولا الخطاب لأن الذمة والعقل
والبلوغ قائمة ولأن ما أكره عليه إما فرض أو مباح أو رخصة أو حرام فكل ذلك من أمارات الخطاب حتى إنه يؤجر
على ذلك الفعل المكره عليه مرة كما إذا كان فرضا كالإكراه بالقتل على شرب الخمر ويأثم مرة أخرى
كما إذا كان حراما كالإكراه على قتل مسلم بغير حق أو يؤجر على الترك في الحرام والرخصة ويأثم في الفرض
والمباح وكل من الأجر والإثم إنما يكون بعد تعلق الخطاب والمراد بالإباحة أنه يجوز له الفعل ولو تركه
وصبر حتى قتل لم يأثم ولم يؤجر وبالرخصة أنه يجوز له الفعل لكن لو صبر حتى قتل يؤجر عملا بالعزيمة
وبهذا أسقط الاعتراض بأنه إن أريد بالإباحة أنه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لا يأثم فهو معنى
الرخصة وإن أريد أنه لو تركه يأثم فهو معنى الفرض وقال الإمام البزدوي إن فعل المكره مباح كالقتل
والزنا وفرض كشرب الخمر وأكل الميتة ومرخص له كإجراء كلمة الكفر والإفطار وإتلاف مال الغير
ولعل فخر الإسلام إنما فرق بين كلمة الكفر والإفطار للفرق بينهما قبل الإكراه حيث يسقط

حرمة

٢٧٥

قبل الإكراه

حرمة الإفطار بالعذر كالسفر والمرض بخلاف حرمة كلمة الكفر فإنه لا يسقط قبل الإكراه بحال
قوله ولا الاختيار أي الإكراه لا ينافي الاختيار لأنه حمل الفاعل على أن يختار ما هو أهون عند الحامل
أي أوفق له ويحتمل أن يريد ما هو أيسر على الفاعل من القتل أو الحبس أو نحو ذلك مما أكره به قوله
وأصل الشافعي رحمه الله أي القاعدة التي قررها الشافعي رحمه الله في باب الإكراه وهو أن
الإكراه إما أن يحرم الإقدام عليه وهو الإكراه بغير حق أو لا وهو الإكراه بحق والثاني لا يقطع
الحكم عن فعل الفاعل كإكراه الحربي على الإسلام فيصح إسلامه بخلاف إكراه الذمي فإنه ليس بحق
لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون والأول إما أن يكون عذرا شرعا أو لا فإن كان عذرا
بأن يحل للفاعل الإقدام على الفعل فهو يقطع الحكم عن فعل الفاعل سواء أكره على قول أو على فعل لأن
صحة القول بقصد المعنى وصحة الفعل باختياره والإكراه يفسد القصد
والاختيار وأيضا نسبة الحكم إلى الفاعل بلا رضاه إلحاق للضرر به وهو غير جائز لأنه معصوم محترم
الحقوق والعصمة تقتضي أن يدفع عنه الضرر بدون رضاه لئلا يفوت حقوقه بغير اختياره
ثم إذا قطع الحكم عن الفاعل فإن أمكن نسبة الفعل إلى الحامل أي المكره كالإكراه على إتلاف مال الغير
نسب إليه وإن لم يمكن بطل الفعل كالإكراه على الإقرار وسائر الأقوال وإن لم يكن عذرا شرعا
بأن لا يحل له الإقدام على الفعل كما إذا أكره على القتل أو الزنا لا يقطع الحكم عن الفاعل حتى يجب
القصاص على القاتل والحد على الزاني مكرهين قوله وطلاق المولي بالضم اسم فاعل من الإيلاء
يعني لو أكره المولي على التطليق بعد مضي مدة الإيلاء فطلق وقع الطلاق لأنه يستحق التفريق
بعد مضي المدة كامرأة العنين بعد الحول فإذا امتنع عن ذلك كان الإكراه حقا وأما قبل مضي المدة
فالإكراه باطل فلا يقع الطلاق قوله والإكراه بالقتل والحبس عنده أي عند الشافعي سواء
لأن في الحبس ضررا كالقتل والعصمة تقتضي دفع الضرر قال الإمام محيي السنة الإكراه أن
يخوفه بعقوبة تنال من بدنه لا طاقة له بها وكان المخوف ممن يمكنه تحقيق ما خوف به فيدخل
فيه القتل والضرب المبرح وقطع العضو وتخليد الحبس لا إذهاب الجاه وإتلاف المال ونحو
ذلك قوله وأصلنا يعني أن الأصل المعتبر عند أبي حنيفة رحمه الله وأصحابه أن الإكراه إن كان
ملجئا وعارض اختيار الفاعل اختيار صحيح للحامل فإما أن يكون المكره عليه من قبيل الأقوال
أو من قبيل الأفعال فإن كان من قبيل الأقوال فإن كان مما لا ينفسخ كالطلاق كان نافذا وإلا كان فاسدا
كالبيع والإقرار وإن كان من قبيل الأفعال فإن لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل كالزنا كان

Copyright King Saud University

مقتصرا على الفاعل وان احتمل فان لم يمكن جعله آلة بدليل محل الجناية كان مقتصرا على الفاعل
كاكراه المحرم على قتل الصيد وان لم يلزم نسبته الى الحامل ابتداء كالاكراه على اتلاف المال والنفس
والمراد بالاكراه الملجئ ما يكون التخويف بالقتل دون الحبس او الضرب ومعنى افساده الاختيار ان الانسان
مجبول على حب حياته وذلك يحمله على الاقدام على ما اكره عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه
ومعنى كون الفاعل آلة ان الحامل يمكنه اتخاذ الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل عليه غيره بوعيد
التلف صار كانه فعل بنفسه وان لم يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه بقي مقصورا على
الفاعل قوله فالاقوال كلها لا يحتمل ذلك يعني ان شيئا من الاقوال لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل
فيه لامتناع التكلم بلسان الغير واما ما يقال ان كلام الرسول كلام المرسل فهو مجاز اذ العبرة
بالتبليغ وهو قد يكون مشافهة وقد يكون بواسطة ذكر في الطريقة البرغرية انه لا يتصور
التكلم بلسان الغير لانه ممتنع غير متصور واما النظر الى المقصود من الكلام والحكم فمتى كان
في وسعه تحصيل ذلك الحكم بنفسه يجعل غيره آلة له ومتى لم يكن في وسعه ذلك لم يجعل
غيره آلة فالرجل قادر على تطليق امرأته واعتاق عبده فاذا وكل غيره يجعل فاعلا تقديرا
واعتبارا بخلاف الحامل فانه لا يقدر بنفسه على تطليق امرأة الغير واعتاق عبد الغير
فلا يصح ان يجعل الفاعل آلة له قوله فلان يتعلق بالاكراه وهو يفسد الاختيار اولى يعني
ان الاكراه دون الهزل وخيار الشرط في منع نفاذ التصرفات لان النفاذ يصح اجازة
السبب والحكم والرضى بهما جميعا ففي كل من الهزل وخيار الشرط قد انتفى الاختيار
والرضى في جانب الحكم وان وجدا في جانب السبب وفي الاكراه لم ينتف الاختيار في
السبب ولا في الحكم لكنه فسد والفاسد ثابت من وجه بخلاف المعدوم من كل وجه
فاشتراط حال النفاذ في الاكراه اولى فهو بالقبول احدر والنفاذ فما ظهر واعترض
المصنف بان ههنا امورا اربعة هي اختيار السبب والحكم والرضى بهما ففي الهزل يوجد
اختيار السبب والرضا به دون الفساد ويوجد اختيار الحكم والرضا به وفي الاكراه يوجد اختيار السبب
والحكم مع الفساد ويوجد الرضا بهما ففي كل من الهزل والاكراه يوجد اشياء من الامور الاربعة
مع الصحة في الهزل ومع الفساد في الاكراه فلا يكون الاكراه اولى بالقبول والنفاذ والمصنف
لم يتعرض لوجود اختيار الحكم في الاكراه لتوهم عدمه من حيث تظهر فيه الاعتراض
وعلى ما ذكرنا يمكن الجواب بان في كل من الاكراه والهزل امرين من الامور الاربعة الامور





الاربعة الا ان الذي في الاكراه اولى من جهة ان الحكم هو المقصود والسبب وسيلة اليه وان
الاختيار هو المعتبر في عامة الاحكام ونفاذ التصرفات والرضى قد يكون وقد لا يكون وفساد الاختيار
لا يوجب المرجوحية لان الفاسد بمنزلة الصحيح فيما لا يحتمل الفسخ لانه اذا انعقد يتعذر ولا يحتمل
تخلف الحكم قوله فاذا اتصل اي الاكراه بقبول المال بان اكره امرأة بوعيد تلف او
حبس على ان يقبل من زوجها الخلع على الف درهم فقبلت ذلك منه وهي مدخول بها يقع الطلاق لانه
لم يتوقف الا على القبول وقد وجد ولا يلزمها المال لانه يتوقف ولم يوجد كما اذا طلق الصغيرة
فقبلت يقع الطلاق لوجود القبول ولا يلزمها المال لبطلان التزامها وانما اشترط اتصال الاكراه
بقبول المال اي ان يتحد محلهما بان يكره المرأة لانه لو اكره على تطليق امرأته على مال يقع الطلاق
لان الاكراه لا يمنع الطلاق ويلزمها المال لانها التزمت المال طائعة بازاء ما سلم لها من البينونة
واما اذا اتصل الهزل بقبول المال فيصح التطليق لكن يتوقف وقوع الطلاق على التزام المرأة المال والرضا
به فان التزمته وقع الطلاق ولزم المال والا فلا طلاق ولا مال وعند ابي يوسف ومحمد يقع
الطلاق ويلزم المال من غير توقف على الرضى وجه قول ابي حنيفة رحمه الله انه قد تحقق في الهزل الرضا
بالسبب دون الحكم فيصح التزام المال موقوفا على تمام الرضا بمنزلة خيار الشرط في جانب الزوجة
فانه لما دخل على الحكم فقط لم يمنع وجود الرضى بالسبب بل بالحكم فيتوقف وجود الحكم اعني وقوع الطلاق
ولزوم المال على الرضا بالحكم فان وجد ثبت والا فلا وانما قال في جانبها لان الخلع من جانب الزوج
يمين فلا يقبل خيار الشرط ووجه قولهما ان الهزل بعدم الرضا والاختيار في الحكم دون السبب
فيصح ايجاب المال بوجود الرضا في السبب وتحقيقه ان ما يدخل على الحكم دون السبب فهو لا يؤثر
في الخلع بالمنع كشرط الخيار لان اثره في المنع ولم يؤثر في احد الحكمين وهو الطلاق بالمنع فلا يؤثر في
الآخر وهو لزوم المال لانه تابع فيتبع الطلاق ويلزم لزومه وما يدخل على السبب كالاكراه
يؤثر بالمنع في المال دون الطلاق لان المال في الخلع لا يجب الا بالذكر فهو كالثمن في البيع فلا بد من
صحة الايجاب لثبوت الثمن والداخل على السبب يمنع الايجاب في البيع فكذا في الخلع والداخل على الحكم
لا يمنعه في البيع لكن يمنع اللزوم وههنا لا يمنع اللزوم لان الطلاق مقصود والمال تبع بحيث لم يمنع
لزوم المتبوع لم يمنع لزوم التابع لان حكم التابع يوجد من المتبوع ابدا قوله وان كانت اي الاقوال
مما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا كالبيع تنعقد فاسدة اما الانعقاد فلصدورها عن اهلها في محلها واما الفساد
فلان الرضا شرط النفاذ فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صح كالعقود لانه صح لزوال المعنى

المفسد من الاكراه الملجئ كالاكراه بالقتل وغير الملجئ كالاكراه بالضرب سواء فيما يفسخ ويتوقف على
الرضا لان الرضى يتعلق في النوعين فيفسخ النفاذ والنظر في حد الاكراه من الضرب او الحبس مفوض
الى راي الحاكم قوله وكذا في سائر التصرفات التي لا تفسخ الا قارير كلها من الماليات وغيرها
في انها تفسد بالاكراه الملجئ وغير الملجئ لان الاقرار خبر يحتمل بين الصدق والكذب وانما وجب يحتمل خ
الحقوق باعتبار رجحان جانب الصدق اي وجود المخبر به فاذا تحقق الاكراه وعدم الرضى
وهو دليل على الكذب اي عدم المخبر به لم تثبت الحقوق فان قيل الاكراه يعارضه ان الصدق هو
الاصل في المومن ووجود المخبر به هو المفهوم من الكلام فلا يقوم دليلا على عدم المخبر به قلنا
المعارضة انما ينفي المدلول لا الدليل وغايته ما في الباب انه لا يبقى رجحان لجانب الصدق او
الكذب فلا تثبت الحقوق بالشك قوله والافعال منها ما لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل
ومنها ما يحتمل فالاول يقتصر على الفاعل وذلك مثل الاكل والشرب حتى لا يرجع الى الحامل شيء من
احكامهما المتعلقة بهما من حيث انهما اكل وشرب كما اذا اكره صائم صائما على الافطار فانه يبطل
صوم الفاعل لا الحامل واما ما يتعلق به لا من حيث انه اتلاف كما اذا اكرهه على اكل مال
الغير فقد اختلف الروايات في ان الضمان على الفاعل او على الحامل وكذا في الزنا لو اكرهه
عليه كان العقر على الزاني لكن لو اتلف الجارية بذلك ينبغي ان يكون الضمان على الحامل اي
المكره والثاني وهو ما يحتمل كون الفاعل آلة للحامل قسمان لانه اما ان يلزم من جعله آلة تبديل
محل الجناية او لا اما القسم الاول فيقتصر على الفاعل ولا يتعلق بالحامل اذ لو نسب الى الحامل
وجعل الفاعل غير آلة الا انه عاد على موضوعه بالنقض لان تبديل محل الجناية يستلزم مخالفة
الحامل لانه انما حمله بالاكراه على الجناية في ذلك المحل ومخالفة الحامل يستلزم بطلان الاكراه
لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريد الحامل ورضاه على خلاف رضى الفاعل وهو فعل معين
فاذا فعل غيره كان طايعا بالضرورة لا مكرها واورد لذلك مسائل لان تبديل محل الجناية
قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه فالاول كما اذا اكره محرم محرما على قتل
الصيد فقتله يقتصر على الفاعل لان الحامل انما اكرهه على الجناية على احرام نفسه ولو جعل
الفاعل آلة للحامل لزم الجناية على احرام الحامل لا احرام الفاعل فلم يكن آتيا بما اكرهه
عليه فلا يتحقق الاكراه فان قيل الاقتصار على الفاعل ينبغي ان يكون في حق الاثم فقط دون الحكم
اذ الكفارة تجب في الصورة المذكورة على كل من الفاعل والحامل ولما الفعل ههنا هو قتل الصيد

باليد



باليد والكفاره المترتبه على ذلك تقتصر على الفاعل واما الكفاره الواجبه على الحامل فانما هي مترتبه
على قتل الصيد باكراه الغير عليه كما في الدلاله عليه او الاشاره اليه وتحقيق ذلك ان موجب الكفاره
هو الجنايه على الاحرام وكل من الفاعل والحامل جان على احرام نفسه اما الفاعل فبقتل الصيد بيده واما
الحامل فباكراه الغير عليه فالفعل الذي هو القتل باليد لم يتجاوز الفاعل في حق ما وجب به من الجزاء
والثاني وهو ما يكون تبديل محل الجنايه مستلزما لتبديل ذات الفعل كما اذا اكره الغير على بيع الشي
وتسليمه فانه يقتصر على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل آلة لزم التبديل في محل التسليم
بان يصير مغصوبا لان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا في ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير
البيع والتسليم غصبا اما اذا نسب التسليم الى الفاعل وجعل تتميما للعقد حتى ان المشتري يملك المبيع
ملكا فاسدا لانعقاد البيع وعدم نفاذه ولا يلزم ذلك وقد يقال ان الفعل في المسائل المذكوره
ليس مما يحتمل كون الفاعل آلة اذ لا يصح ان يجعل الشخص آلة للغير في القتل من حيث انه جنايه ولا في
التسليم من حيث انه اتمام العقد لانه لا يقدر احد على الجنايه على احرام الغير ولا على تمليك مال
الغير واتمام تصرفه وما ذكر في الاسلام من انه لو جعل آلة لتبدل محل الجنايه معناه انه وان
لم يحتمل ذلك لكن لو فرض يبطل الاكراه والجواب ان المراد باحتمال الفعل كون الفاعل آلة انه يحتمل
ذلك في نفسه وبالنظر الى صورته ولا خفاء في ان الفاعل في القتل والتسليم يصلح ان يكون آلة بمنزلة
السيف والطرف وانما يمتنع ذلك من حيث اعتبار الجنايه واتمام التصرف وهو امر زايد على نفس
الفعل قوله والاعتاق وان كان لا يحتمل ذلك يعني ان من التصرفات ما يتضمن معنيين يمكن نسبة
احدهما الى الغير وكون الفاعل آلة ولا يمكن ذلك في الاخر كما اذا اكره الغير على اعتاق عبده
فالاعتاق من حيث انه قول وتكلم بالصيغه ينسب الى الفاعل اذ لا يحتمل كون الفاعل آلة
فيصح العتق لكونه صادرا عن المالك ومن حيث انه اتلاف للمال ينسب الى الحامل ويجعل
الفاعل آلة لان الاتلاف يحتمل ذلك بخلاف الاقوال فيجب للفاعل على الحامل قيمة العبد موسرا
كان او معسرا ويكون الولاء للفاعل لانه بالاعتاق وهو مقتصر على الفاعل ولا يمتنع ثبوت الولاء
لغير من وجب عليه الضمان كما في الرجوع عن الشهادة على العتق بل لا يخفى ان ايراد هذا الكلام في
غير هذا المقام انسب قوله وان لم يلزم منه هذا هو القسم الثاني وهو الذي لا يلزم من
جعل الفاعل آلة تبديل محل الجنايه كاتلاف المال والنفس وحكمه ان يضاف الحكم الى الحامل ابتداء
لا بنقل من الفاعل على ما ذهب اليه بعض المشايخ فيوجب الجنايه من ضمان المال والقصاص والدية

والكفارة تجب على الحامل ابدا فلو اكرهه على رمي صيد فاصاب انسانا فالدية على عاقلة الحامل
والكفارة عليه ولو اكرهه على قتل الغير عمدا فعند زفر القصاص على الفاعل لانه قتله لاحياء
نفسه عمدا وعند ابي يوسف لا قصاص على احد بل الواجب الدية على الحامل في ماله في ثلث
سنين لان القصاص انما هو بمباشرة جناية تامة وقد عدمت في كل من الحامل والفاعل لبقاء
الاثم في حق الاخر وعند ابي حنيفة ومحمد القصاص على الحامل فقط لان الانسان مجبول على
حب الحيوة فيقدم على ما يتوصل به الى بقاء الحيوة بقضية الطبع فيجعل الفاعل كالسيف [السيف]
في يد القاتل فيضاف الفعل الى الحامل واما في حق الاثم فالفاعل لا يصلح آلة لانه لا يمكن لاحد ان
يجني على دين غيره ويكتسب الاثم لغيره لانه قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير كما لا يتصور
التكلم بلسان الغير ولو فرضناه آلة يلزم تبديل محل الجناية اذ الجناية حينئذ تكون على دين
الحامل وهو لم يأمر الفاعل بذلك فينتفي الاكراه واذا لم يمكن جعله آلة لزم نسبة الاثم الى
كل من الحامل والفاعل اما الحامل فلقصده قتل نفس محرمة واما الفاعل فلا طاعة المخلوق
في معصية الخالق وايثاره نفسه على من هو مثله وتحقيقه موت المقتول بما في وسعه [في وسعه]
هذا الكلام تصريح بان لزوم تبديل محل الجناية على تقدير جعل الفاعل آلة مفروض فيما لا يحتمل كون
الفاعل آلة ولو ذهبنا الى نفس القتل يحتمل ذلك لم يلزم لقوله لكن في الاثم لا يمكن جعله آلة معنى
لان المعتبر في الاحتمال وعدمه هو نفس الفعل قوله والحرمات انواع لما مر كان حكم الافعال
المكره عليها في انها بمن يتعلق والى من ينسب وهذا بيان الحكم الاقدام عند الاكراه على الافعال
التي لا يجوز الاقدام عليها عند الاختيار في انه يكون حراما او مباحا او مرخصا فيه فالحرمات
اما ان يحتمل السقوط او لا والثاني اما ان يحتمل الرخصة او لا فحصل بهذا الاعتبار ثلاثة انواع نوع
لا يحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل السقوط ونوع يحتمل الرخصة فقط والثالث اما ان
يكون في حقوق الله او في حقوق العباد وحقوق الله اما ان يحتمل السقوط او لا ولكل من هذه
الاقسام حكم مبين في الكتاب قوله والزنى يعني زنى الرجل بالمستكرهة لان الزاني حقيقة
هو الرجل واما المرأة ممكنة من الزنا فزناها من قبيل ما يحتمل الرخصة قوله لان حرمة نفسه
فوق حرمة يده اذ فوات النفس فوات اليد من غير عكس لكن ليس حرمة يد غيره فوق حرمة ذلك [وهذا بالنسبة الى صاحبها واما بالنسبة الى الغير فليس حرمة النفس فوق حرمة اليد]
الغير حتى لو اكرهه بالقتل على قطع يد الغير لم يحل ذلك للفاعل ولو فعله اثم كما في الاكراه
على القتل لان طرف المؤمن في الحرمة بمنزلة نفسه في حق الغير حتى لا يحل للمضطر قطع طرف

الغير



الغير لاباحة واما الحاق الاطراف بالاموال فانما هو في حق صاحبها لا في حق الغير فان الناس
يبذلون اموالهم صيانة لنفس الغير ولا يبذلون اطرافهم لذلك قوله والزنى قتل اما من جهة
ان من لا نسب له بمنزلة الميت واما من جهة انه لا تجب النفقة على الزاني لعدم النسب ولا على المرأة
لعجزها عن ذلك فيهلك الولد والولد في صورة كون المرأة مزوجة وان كان ينسب الى الفراش وتجب
نفقته على الزوج الا ان الزوج ربما ينفي مثل هذا النسب فيهلك الولد قوله والاكراه الملجئ يبيحها
اي يبيح المحرمات التي تحتمل السقوط لانه قد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار
بمعنى انه لا تثبت الحرمة فيها فبقي الاباحة الاصلية ضرورة والاكراه الملجئ بخوف تلف النفس او
العضو نوع من الاضطرار وان اختص الاضطرار بالمخمصة يثبت في الاكراه بدلالة النص
لما فيه من خوف فوات النفس او العضو فلو امتنع المكره عن اكل الميتة ونحوها حتى قتل كان اثما
ان كان عالما بسقوط الحرمة وان لم يعلم فيرجى ان لا يكون اثما كما في المسوط واما الاكراه الغير
الملجئ فلا يبيح المحرمات لعدم الاضطرار لكنه تورث الشبهة حتى لو شرب الخمر بالاكراه الغير الملجئ لا يحد
قوله وحرمة لا تسقط هذا هو النوع الثالث من انواع الحرمة وهي حرمة لا تحتمل السقوط
بمعنى انه لا يحل متعلقها قط لكن قد رخص للعبد في فعله مع بقاء الحرمة وهي اما في حقوق الله [بمعنى]
تعالى او في حقوق العباد اذ الحرام قد يكون ترك حق من حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط
كالايمان او محتمل له كالصلوة وقد يكون ترك حق من حقوق العباد كعدم التعرض لمال المسلم فالاكراه
على اجراء كلمة الكفر على اللسان اكراه على حرام لا يسقط حرمته وهو ترك الايمان الذي هو حق [قوله]
من حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط بحال وذلك لان الكفر حرام ومعنى حرمة موبد واجراء
كلمة الكفر صورة اذ الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما ابدا الا ان الشارع رخص فيه
بشرط اطمينان القلب بالايمان بقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان والاكراه على ترك
الصلوة اكراه على حرام لا يحتمل السقوط لان حرمة ترك الصلوة من هو اهل للوجوب موبد لا
يسقط بحال لكن الصلوة حق من حقوق الله تعالى محتمل للسقوط في الجملة بالاعذار وكذا الصوم والحج
ونحو ذلك من العبادات قوله وزنا المرأة من هذا القسم يعني اذا اكرهت المرأة على الزنا فتمكينها
من الزنا حرام حرمة موبدة وهي من حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط فان حرمة الزنا حق الله تعالى
فرخص للمرأة مع بقاء الحرمة في الاكراه الملجئ ولا رخصة في غير الملجئ لكن يسقط الحد للشبهة وفي
كون حرمة الزنا مما يحتمل السقوط نظر فالاولى ان يراد بقوله وزنى المرأة من هذا القسم ان حرمته

Copyright King Saud University

من قبيل الحرمة التي لا تسقط لكن تحتمل الرخصة ثم لا يخفى ان قوله وهي اي تلك الحرمة اما في حقوق الله
تعالى الى اخره مشعر بان تلك الحقوق تغاير الحرمة ومتعلقة بها فان الحرام هو اجرا كلمة الكفر
وحق الله تعالى هو الايمان وفي العبادات الحرام هو ترك الصلوة فلو قال في قوله فان حرمة الزنا
عليها حق الله تعالى يسامح والتحقيق ان العصمة من الزنا حق الله تعالى وتركها حرام حرمة لا تسقط
ابدا لكن تحتمل الرخصة قوله ويحد هو اي يحد الرجل المكره على الزنا اكراها غير ملجي لان الاكراه
الغير الملجي لا يكون رخصة في حقه كما في حق المراة حتى يكون غير الملجي شبهة رخصة نعم لا يحد الرجل
في الاكراه الملجي استحسانا لان الحد للزجر ولا حاجة اليه عند الاكراه لانه كان منزجرا
الى حين خوف تلف النفس او العضو فالاقدام عليه دفع لذلك لا قضا للشهوة وانتشار الاله | خوفه
لا يدل على الطواعية لانه قد يكون طبعا بالفحولة المركبة في الرجال واما حقوق العباد
عطف على قوله اما في حقوق الله تعالى فان اتلاف مال المسلم حرام حرمة هي في حقوق العباد
لان عصمة المال ووجوب عدم اتلافه حق للعبد والحرمة متعلقة بترك العصمة كما ذكر
في حرمة اجرا كلمة الكفر ان الايمان حق الله تعالى ومعنى كون الحرمة فيه انها متعلقة بتركه
وتلك الحرمة اعني حرمة اتلاف مال المسلم لا تسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم موبد
لكنها تحتمل الرخصة حتى لو اكره على اتلاف مال المسلم اكراها ملجيا رخص فيه لان حرمة
النفس فوق حرمة المال لانه مهان مبتذل ربما يجعله صاحبه صيانة لنفس الغير
او طرفه لكن اتلاف مال المسلم في نفسه ظلم وبالاكراه لا يزول عصمة المال في حق صاحبه
لبقا حاجته اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه باقيا على الحرمة فان صبر على القتل كان شهيدا
لانه بذل نفسه لدفع الظلم كما اذا امتنع عن ترك الفرايض من العبادات حتى قتل الا انه لما لم
يكن في معنى العبادات من كل وجه بنا على ان الامتناع عن الترك فيها من باب اعزاز الدين
قيد الحكم بالاستثنا فقال لو اكان شهيدا ان شا الله تعالى ولما كانت الحرمة التي لا تسقط
لكن تحتمل الرخصة في حقوق العباد مثلها في حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط وحقوقه الغير
المحتملة له قال وحكمه حكم اخويه يعني ان حكم هذا القسم حكم القسمين السابقين الذين هما
قسمان لهذا القسم وبهذا ظهر ان في قوله المراد باخويه حرمة لا تحتمل السقوط وحرمة تحتمله لكن لم
يسقط وهما حق الله تعالى تسامحا لان احتمال السقوط وعدمه في القسمين السابقين انما هو صفة
الحقوق لا صفة الحرمة نفسها وذلك كالايمان والصلوة فان حرمة تركهما لا يسقط اصلا

لكن نفس


٢٧٧م

لكن نفس الصلوة تحتمل السقوط في الجملة بالاعذار بخلاف الايمان قوله وعلى الضمان اي يجب
على من اكره غيره على اتلاف مال مسلم ضمان ذلك التلف لان المال معصوم حقا لصاحبه فلا يسقط
بحال وهذا الحكم معلوم مما سبق ان في صورة الاكراه على اتلاف مال المسلم او نفسه ينسب
الفعل الى الحامل ويجعل الفاعل اله الا ان في ذكره ههنا تصريحا بالمقصود ۝ ختم
الكتاب على لفظ وجود العصمة عصمنا الله تعالى بعونه الكريم عن اتباع الهوى
ووفقنا الطريق سلوك الهدى انه ولي العصمة والتوفيق ومنه الهداية الى
سوا الطريق و وافق الفراغ من نسخ هذا الكتاب المبارك
ثامن عشر شهر المحرم سنة تسع وسبعين وسبعمائة

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد واله وصحبه وسلم

ورضي الله عن الصحابة اجمعين وحسبنا الله ونعم الوكيل

وكتب العلامة التفتازاني في اخر التلويح وقد اتفق تبييضه يوم الاثنين التاسع والعشرين من ذي الحجة الحرام سنة ثمان وخمسين وسبعمائة
فراغ بنان البيان واسنان الاقلام بنظم ما جمعت من الفرائد ودرر ما سمعت من الفوائد وضبط ما كتبت من الطايا الفكر
في ظما الهواجر واقتحمت له موارد السهر في ظلم الدياجر وودعت في بغيته حبيب الدعة وازللت الكرى وعند الصباح
يحمد القوم السرى الحمد لوليه والصلوة على نبيه والله اعلم واحكم ۝

بخ دمه مرراح جلبي رمضان جلبي
ماته وعشره سلطانه [illegible] عاك
ودكل عن بن حر جلبي وعلى بن دفان
موصل علمه الى [illegible] شكوه
ام لله اوا سط [illegible] المفتي محمود احمد جلبي
حاج شعبان احمد حاج عواد واحمد حسن
وعمر حج
[illegible] اوصل [illegible] نه تا استرد
مع الذهب عدد [illegible] والقروش
٢٦
بدله [illegible] عدد ٢٥ وربع قرش
شهادة محمد الشالي الكفيل
ويوسف حاج عمار واحمد عبد القادر
والحاج [illegible] ورمضان حسني

دب
كوك غنم احمد تسع خمسون
سرطل تا [illegible] من حال البيصير
٢٨٠
موصل الى سنه [illegible] ثالث
عشر من شهر ذي القعده عدد ٩٨٩
وارهن دار [illegible] فيها المزعم ابو شد
وكرمه الى بارض عين العيون
المعلومه العلم الشرعي

شهود
حاج احمد عواد
[illegible] ميره جلبي رمضان
واحمد حاج حسن ج
وعمر حج

King Saud University 1957
Copyright © King Saud University